جمهورية العراق

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة بغداد

كلية العلوم الإسلامية

مجلـــة

كلية العلوم الإسلاميـــــة

علميـــة

فصليـــة

محكمة

تصدرها

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بغداد

العـــــــدد

﴿٧٠﴾

١ ذي الحجة ١٤٤٣هـ / ٣٠ حزيران ٢٠٢٢م

الترميز الدولي : E- ISSN-2707-8841 P-ISSN-E 2075-8626

الموقع الالكتروني للمجلة: http://jcois.uobaghdad.edu.iq

ايميل المجلة : journal@cois.uobagdad.edu.iq

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٦٣٣) لسنة ١٩٩٦م

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ
وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ
لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾

سورة آل عمران: الآية (١٨)

نبذة عن مجلة كلية العلوم الاسلامية – جامعة بغداد

تعدُّ مجلة كلية العلوم الاسلامية من المجلات المحكمة العريقة التي تم اصدارها في جامعة بغداد والتي تعنى بالعلوم الشرعية وفلسفتها، والفكر الاسلامي وحضارته، واللغة العربية وآدابها , ووفقاً لأرشيف المجلة فإن العدد الاول منها صدر في عام (١٩٦٥م)، وسميت بتسميات عدة: منها مجلة كلية الامام الاعظم التابعة في وقتها إلى وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ثم سميت بمجلة كلية الشريعة ، وبعد ذلك استقر تسميتها بمجلة كلية العلوم الاسلامية عام(١٩٩٦م)، وإلى يومنا هذا، وقد انتظم صدور العدد بشكل فصلي بما لا يزيد عن خمس عشرة بحثاً في العدد الواحد، وامتازت بكثرة روادها من داخل العراق وخارجه، واضعين نصب اعيننا المعايير المهنية العالمية في النشر والتخصص العلمي في البحوث.

رؤية المجلة واهدافها:

أن تكون لها الريادة بين المجلات العلمية المحكمة الخاضعة لقواعد النشر العالمية لنشر البحوث العلمية المحكمة في المجالات الاسلامية والفكرية واللغوية .. وغيرها وبإشراف نخبة من المحكمين المعتمدين محلياً ودولياً.

واما اهدافها فتكمن في اعتماد المجلة كمرجع بحثي معتمد لكافة الباحثين على اختلاف المستويات محلياً واقليمياً وعالمياً، لِيُسهم في بناء مجتمع معرفي يوفق بين الأصالة والمعاصرة مع مراعاة التجديد والتحديث الفكري وفقاً للمنهج العلمي الصحيح برؤية شعارها: الوسطية والاعتدال. وعدم الاكراه في الفكر والدين والمذهب.

رسالة المجلة:

نسعى لنكون من أفضل المجلات العلمية لنشر الأبحاث التي تتسم بأعلى معايير الجودة وفق معايير مهنية متميزة من خلال سعينا لنكون من أولى المجلات العلمية المحكمة والتي تصدر باللغة العربية والانجليزية لدعم الباحثين على المستويين المحلي والعالمي بضمان نشر بحوث أصيلة ومحكمة. ولتحقيق رسالتها تم استحداث موقع الكتروني رسمي، لاستقبال البحوث فضلاً عن إعداد فهارس للأعداد وبحوثها ونشرها على: الموقع الالكتروني الرسمي للمجلة: http://jcois.uobaghdad.edu.iq

وحظيت المجلة بالرقم الدولي مما جعلها محكمة:

الترميز الدولي:

E- ISSN-2707-8841   P-ISSN-E 2075-8626

وقد حصلت المجلة على (مُعرِّف الكائن الرقمي):

(Digital Object Identifer)

سياق العمل وآلية استقبال البحوث:

يتم استلام البحوث المحملة في الموقع الرسمي من قبل الباحثين
http://jcois.uobaghdad.edu.iq

وبعدها تأخذ الالية الآتية:

١. برامج الاستلال:

بحسب توجيهات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي تم اعتماد برامج استلال لمراجعة البحوث والتأكد من سلامتها من الاقتباسات التي تعود حقوقها الى الباحثين والمؤلفين، حرصا من المجلة على السير في النهج السديد في تحقيق الامانة العلمية بين الاوساط الاكاديمية والتربوية. وقد وكل الامر إلى لجان متخصصة في هذا المجال.

٢. التحكيم:

بعـد التأكـد مـن سـلامة البحـوث فكريـاً وفنيـاً وذلـك بعرضـها علـى هيئـة التحريـر، تخضـع للتحكـيم مـن قبـل متخصصـين مـن ذوي الخبـرة البحثيـة والالقـاب العلميـة فـي مجـال التخصـص مـن داخـل الكليـة وخارجهـا بواقـع خبيـرين أحـدهما علمـي بالتخصـص والاخر في اللغة العربية.

٣. تصويب الباحث

يـتم تصـويب الباحـث لبحثـه بعـد أخـذ ملاحظـات المحكمـين بدقـة، ويـتم ارسـاله إلـى قسـم نشـر البحـوث التـابع للمجلـة ليـتم اصداره في أحد أعداد المجلة حسب الأولوية.

أعضـــــاء هيئــــة التحرير.................

شروط النشـــــــر :

١. تنشر المجلة البحوث العلمية المتعلقة بالدراسات الإسلامية، وعلوم اللغة العربية، والعلوم المتعلقة بدراسة الأديان المقارنة، والدراسات الأدبية، والاجتماعية والتربوية.
٢. تمتنع المجلة عن نشر أي بحث يتكلم بأسلوب طائفي أو فيه عبارات طائفية، أو عرقية تتنافى وسياسة المؤسسة التربوية والحقوق الانسانية والمجتمعية والدينية.
٣. يشترط البحث أن يتبع في كتابته الأصول العلمية والمنهجية لكتابة البحوث العلمية.
٤. أن يكون البحث غير منشور سابقاً.
٥. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على ما يأتي:
أ. عنوان البحث باللغتين العربية والانكليزية.
ب. اسم الباحث، ودرجته العلمية، وشهادته، ومكان عمله، ورقم هاتفه، وبريده الالكتروني باللغتين العربية والانكليزية.
٦. أن يحتوي البحث على ملخص ومفاتيح الكلمات (keyword) وباللغتين العربية والانكليزية.
٧. أن تكون الهوامش مطبوعة بصورة الكترونية.
٨. أن يتم كتابة بطاقة الكتاب في الهامش بصورة كاملة إذا ذُكر المصدر لأول مرة، واضافته الى قائمة المصادر.
٩. ان يلتزم الباحث بتقديم ترجمة للمصادر والمراجع المستعملة في البحث باللغة الانكليزية ومصدقة من أحدى مكاتب الترجمة.
١٠. أن يكون البحث خالي من الاخطاء اللغوية والنحوية والإملائية.

١١. استيفاء اجور النشر المحددة رسمياً للباحثين من داخل العراق (٧٥ الف ديناراً عراقياً) كأجور قبول نشر، ويضاف لها (٧٥ الف ديناراً عراقياً) كأجور نشر إذا كان عدد الصفحات (٢٠ صفحة)، وما زاد عنها يضاف (٣٠٠٠ ديناراً عراقياً) لكل صفحة، واما البحوث من خارج العراق فيكون اجور نشرها (200$).

١٢. يُستلم البحث عن طريق موقع المجلة الالكتروني الرسمي:

http://jcois.uobaghdad.edu.iq

ويتم التعامل مع الباحثين عن طريق الموقع الالكتروني حتى تسليم صلاحية النشر.

١٣. أن لا تزيد عدد صفحات البحث عن (٢٠) ، وأقصى حد للزيادة لا يتجاوز (٣٠) صفحة.

١٤. أن يطبع البحث ببرنامج(word) وأن يلتزم الباحث بالخطوط وإحجامها على النحو الآتي :

أ- اللغة العربية : نوع الخط (simplified Arabic) وحجم الخط (١٦) في المتن، و(١٢) في الهامش.

ب- اللغة الانكليزية: نوع الخط (Times New Roman) عناوين البحث (١٦).

ت- استعمال معالج النصوص.

١٥. يبلغ الباحث بقرار صلاحية النشر أو عدمها في مدة لا تتجاوز شهر من تاريخ وصوله إلى هيئة التحرير.

١٦.تعرض البحوث على خبراء متخصصين بمادتها العلمية قبل النشر، ويلتزم الباحث بإجراء تعديلات المحكمين على بحثه وفق التقارير المرسلة إليه.

١٧.يعّبر البحث عن اجتهاد صاحبه.

١٨.في حالة ثبوت سرقة البحث تتخذ بحقه الاجراءات القانونية ويُحرم من النشر في المجلة .

١٩.يتم مراسلة سكرتارية المجلة على الايميل:

journal@cois.uobagdad.edu.iq

هيئة التحرير

مجلة كلية العلوم الإسلامية

محتويات العدد

(٧٠)

محتويات العدد

محتويات العدد

محتويات العدد

محتويات العدد

محتويات العدد

محتويات العدد

أثر الذنوب والمعاصي على الفرد والمجتمع

في القرآن الكريم

دراسة موضوعية

The impact of sins and disobedience on the individual and society in the Holy Quran

objective study objective study

أ.م.د عبدالله إبراهيم رحيم الشمري

Assistant. Professor Dr. Abdullah Ibrahim Rahim AlShamri

جامعة الانبار / كلية التربية للبنات

University of Anbar / College of Education for Girls

isl.abdullah@uoanbar.edu.iq

alshamari1972@gmail.com

٠٧٨٠٨٥٨١٨١٨

- تاريخ استلام البحث ٢٤ / ٨ / ٢٠٢١ م
- تاريخ قبــول النشر ٢٥ / ١٠ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

القرآن الكريم هو كتاب الله تبارك وتعالى فيه تعاليم دين الله تعالى وهو الإسلام، لكي يوحده الناس ويقيمون العبودية له، وهذا كله يتحقق في الالتزام بما شرعه الله عز وجل والابتعاد عن كل ما يغضبه من الذنوب والمعاصي، ونظراً لما يمثله هذا الموضوع من أهمية في حياة الفرد والمجتمع على حد سواء رأيت من المناسب أن أدلوا بدلوي منبهاً إلى خطورة هذا الأمر فكان البحث بعنوان (أثر الذنوب والمعاصي على الفرد والمجتمع في القرآن الكريم _ دراسة موضوعية)، علماً أننا تطرقنا لبعض الآثار والتي وجدنا من المناسب أن نذكرها في هذا البحث خدمة للصالح العام وقد جاءت تفاصيلها في القرآن الكريم دون التطرق إلى غيرها، مع ملاحظة ترتيبها في القرآن الكريم.

الكلمات الافتتاحية: أثر، ذنوب، معاصي، الفرد، المجتمع

بسم الله الرحمن الرحيم

التمهيد

أولاً: التعريف بالذنوب والمعاصي..

١- الذنوب: جمع ذنب، والذنب: الإثم والجرم، والجمع الذنوب ، وذنب الرجل: أتباعه، والتابع للشيء على أثره، وذناب كل شيء: عقبه ومؤخره [١].

٢- المعاصي: العصيان بالكسر: خلاف الطاعة، يقال: يعصيه عصيا، فهو عاص وعصى العبد ربه: خالف أمره ولم يطعه[٢].

ثانياً: أنواع الذنوب..

تقسم الذنوب إلى نوعين: كبائر وصغائر.

وهذا التقسيم هو الذي عليه أكثر أهل العلم، أخذاً من نصوص الكتاب والسنة النبوية المطهرة كقوله تعالى:﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَاوَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[٣].

وعن أبي هريرة (رضي الله عنه وأرضاه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: (الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ وَرَمَضَانُ إِلَى رَمَضَانَ كَفَّارَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ إِذَا اجْتُنِبَتِ الْكَبَائِرُ)[٤].

ثالثاً: الألفاظ المرادفة.. وردت عدة ألفاظ مرادفة للذنب والمعصية نذكر منها:

١- إثم: الإثم: الذنب، وقد أثم الرجل بالكسر إثما ومأثما، إذا وقع في الإثم، والآثام: جزاء الإثم[٥].

٢- خطيئة: خطيئات وخطايا، وهي ما عظُم من الذَّنب، مخالفة الشريعة الإلهية، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾[٦][٧].

٣- سيئة: الصغير من الذنوب ويطلق على العيب والنقص وفي التنزيل العزيز، ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾[٨]،

المبحث الأول

أثر الذنوب والمعاصي على الفرد

المطلب الأول

سوء الخاتمة

ينشغل الكثير من الناس بما سيكون عليه حالهم بعد الموت، وقد وعد الله سبحانه تعالى من اتبع رضوانه بالنجاة من العذاب الأليم، وفي نفس الوقت توعد من لم يقم بما أمره الله تعالى به من الفرائض، وارتكب ما نهى عنه باستحقاق العذاب فقال تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾[٩].

بين سبحانه وتعالى ابتلاءه الأمم السابقة بالنعم بعد أن عالجهم بالشدائد فلم يرتدعوا فقال جل في علاه رداً على موقفهم المناهض لكل ما هو حق ويقين:(فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ).

الفاء في قوله تعالى:(فَلَمَّا نَسُوا)، لتفصيل ما كان منهم وبيان ما ترتب عليه من عواقب في الدنيا والآخرة، فإنهم إن لم يتضرعوا لله تعالى بسبب قسوة قلوبهم وسوء أعمالهم، كان لذلك عواقب، وكانوا بتلك القسوة وتزيين السوء ناسين لما ذكروا به [١٠]، والمراد بالنسيان هنا: (الإعراض والترك. أي: أنهم تركوا الاهتداء بما جاء به الرسل حتى نسوه أو جعلوه كالمنسي في عدم الاعتبار والاتعاظ به لإصرارهم على كفرهم، وجمودهم على تقليد من قبلهم) [١١].

فإن قيل : لم ذموا على النسيان وليس من فعلهم؟ والجواب على ذلك من وجهين: الوجه الأول: أن (نَسُوا) بمعنى تركوا ما ذكروا به، وذلك لأن التارك للشيء إعراضا عنه قد صيره بمنزلة ما قد نسي ، كما يقال : تركه في النسي.

الوجه الثاني: وهو أنهم تعرضوا للنسيان فجاز الذم لذلك، كما جاز الذم على التعرض لسخط الله عز وجل وعقابه [١٢]، ولما أعرضوا عما ذكروا به من الإنذار والتهديد والوعيد والبشارة في

آن واحد، فتح عليهم رب العزة جل وعلا أبواب الرزق وألوان رخاء العيش والصحة والأمن **وغير** (وغير ذلك) فقال تعالى:(فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ)، أي: (من أنواع النعم مراوحة عليهم بين نوبتي الضراء والسراء، وامتحاناً لهم بالشدة والرخاء إلزاماً للحجة وإزاحة للعلة، أو مكراً بهم) (١٣)، حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذهم الله عز وجل أخذ عزيز مقتدر، بلا إنذار ولا استئذان فقال تعالى:(حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ)، أي: ولما فتح الله عليهم أبواب الخيرات ظنوا أن ذلك باستحقاقهم وأيديهم، فقست قلوبهم وماتت، فاجأهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون(١٤).

وقد أرشدتنا الآية الكريمة إلى مجموعة من الأهداف:

١- مهمة الرسل إنما تكون للتذكير ليس إلا، وما على الإنسان إلا أن يعيش في رحاب الحمد لله رب العالمين، مولى هذه النعمة (١٥).

٢- تشير الآية إلى أن إبادة العصاة والمفسدين نعمة من الله تعالى لعباده المؤمنين، وخلاص أهل الأرض من شؤم عقائدهم وأعمالهم (١٦).

المطلب الثاني

الدخول في ولاية الطاغوت

العداوة بين الشيطان وبين بني الإنسان عداوة قديمة بقدم الخلق، وقد أظهر إبليس تلك العداوة حين أمره الله والملائكة بالسجود لآدم، فأبى واستكبر، فكان نتيجة ذلك أن أخرجه الله عز وجل من جنته ورحمته، قال جل وعلا:﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[١٧]، جاءت هذه الآية الكريمة رداً على قول إبليس في معارضته لحكم الله عز وجل : ﴿لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[١٨]، نافية أن لإبليس عملاً مستقلاً فقال جلا وعلا:(إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ)، أي: إن عبادي ليس لك عليهم حجة، بسبب عبوديتهم لربهم وانقيادهم لأوامره، إلا من اتبعك على ما دعوته إليه من الضلالة ممن غوى وهلك[١٩]، وفي قوله تعالى:(إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ)، يحتمل أن يكون الكلام منقطعاً وربما متصلاً وفي الحالتين فيه تشريف للمخلصين، الذين يتنافسون للوصول إلى قمة الإخلاص باتباعهم أوامر بهم والابتعاد عن نواهيه [٢٠].

وبعد كل ذلك يمكن لنا أن نستنتج بعض النقاط الجوهرية منها:

١- استجاب الله لشر خلقه وهو إبليس فمن الجائز أن يستجيب الله دعاء الكافر لحكمة يريدها الله تعالى، فإن كان الأمر كذلك فمن باب أولى أن يستجيب لخيار خلقه عندما يدعونه.

٢- التزيين للأشياء حتى ولو كانت دميمة قبيحة هو السلاح الذي يستخدمه إبليس فيصيرها بوسواسه زينة حسنة حتى يأتيها الآدمي [٢١].

٣- عصمة الرسل وحفظ الله للأولياء حتى لا يتلوثوا بأوضار الذنوب.

٤- الطريق المستقيم إلى الله تعالى يسلكه الناس حتى ينتهوا إلى الله سبحانه فيحاسبهم ويجزيهم بكسبهم الخير بالخير والشر بالشر[٢٢].

٥- أصدر الحق سبحانه حكمه بألاّ يكون لإبليس سلطان على من أخلص لله عبادة، وأمر إبليس ألا يتعرض لهم، فسبحانه هو الذي يصونهم منه، إلا من ضل عن هدى الله سبحانه. (٢٣)

المطلب الثالث
غضب الله عز وجل

يسعى الإنسان المسلم على الدوام في الحياة الدنيا إلى نيل رضا الله تعالى ورضوانه ، واجتناب كل ما يغضبه ويسخطه من القول والعمل، ولا شك في أن غضب الله تعالى على الإنسان له أسبابه ومن هذه الأسباب اقتراف الذنوب والمعاصي فقال جل وعلا:﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾(٢٤).

يأتي الأمر في قوله سبحانه وتعالى (كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ)، للإباحة وليس للوجوب، والجملة مقول لقول محذوف. أي: وقلنا لهم كلوا من طيبات ما رزقناكم من المن والسلوى، ومن غيرهما من اللذائذ والطيبات التي أحلها الله لكم (٢٥).

وخص الطيبات بالذكر لأن الرزق منه الطيب، ومنه غير ذلك، فالرزق: كل ما انتفعت به ولو كان حراماً، ولو صبرت عليه وعففت نفسك عنه لنلته أضعافاً مضاعفة (٢٦)، وفي قوله تعالى : (وَلا تَطْغَوْا) فيه وجوه:

الوجه الأول : قال ابن عباس (رضي الله عنهما): أي: لا يظلم بعضكم بعض فيأخذه من صاحبه بغير وجه حق، الوجه الثاني: أي: لا تظلموا فيه أنفسكم بأن تتجاوزوا حد الإباحة كالسرف والبطر والمنع عن المستحق، الوجه الثالث: أي: لا تستعينوا بنعمتي على مخالفتي ولا تعرضوا عن الشكر ولا تعدلوا عن الحلال إلى الحرام (٢٧)، والطغيان من أشد الكبائر وجاءت (في) الظرفية لتكون في الآية الكريمة استعارة تبعية، تشبه ملابسة الطغيان للنعمة بحلوله فيه (٢٨)، وقيل: الفاء هنا سببية أي: بسبب الطغيان ينزل بكم غضبي، وغضب الله

يبعد الشخص من سماء الرفعة، ويهوي في مكان سحيق من المقت، والبعد عن الله تعالى في الدنيا والآخرة [٢٩].

وبعد كل ذلك يمكن لنا أن فنقول:

١- عدم القنوط من رحمة الله عز وجل، ودليل ذلك ما قاله تبارك وتعالى في الآية التي بعدها:﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدى﴾[٣٠][٣١].

٢- تحريم الإسراف والظلم، وكفر النعم، بإنكارها وإنكار فضل المنعم كما فعل قارون حينما أنكر ذلك كله.

٣- الهوى إلى أسفل يقابله الطغيان والتعالي والتكبر، وفيه تحذير وإنذار لكل من يقدم على مهمة يخرج من أجلها كي لا تبطره النعمة، ولا تترفه فيسترخي [٣٢]

المطلب الرابع

الضيق والهم والحزن

من آثار الذنوب والمعاصي أنها سبب للضيق والهم والغم والحزن، والقلق واضطراب النفس وتمزق الشمل وزوال الأمن وإحلال الخوف مكانه، فقال في محكم كتابه الكريم:﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾[٣٣]، وقد وردت عدة معاني بخصوص قوله تعالى: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي)، نذكر منها:

أولا: الإعراض عن القرآن الكريم فلم يؤمن به ولم يتبعه[٣٤].

ثانياً: الإعراض عن التوحيد والإيمان برسول الله (صلى الله عليه وسلم)[٣٥].

ثالثاً: الانصراف عن الهدى وطريق الحق، واتباع طريق الباطل والسير فيه[٣٦]. والضنك أصله الضيق والشدة وهو مصدر ثم يوصف به فيقال : منزل ضنك ، وعيش ضنك، ومعيشة ذات ضنك ، والمتوعد به إما أن يكون في الدنيا أو في حياة البرزخ أو في الآخرة أو في الدين أو في كل ذلك أو أكثره[٣٧]، وهو مصدر في الوصف يشترك فيه المذكر والمؤنث كما قال

الزمخشري: (والضنك: مصدر يستوي في الوصف به المذكر والمؤنث، ومعنى ذلك : أن مع الدين التسليم والقناعة والتوكل على الله وعلى قسمته، فصاحبه ينفق ما رزقه بسماح، وسهولة، فيعيش عيشاً رافعاً ؛ كما قال عز وجل : ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَواةً طَيِّبَةً﴾[٣٨]، والمعرض عن الدين، مستول عليه الحرص الذي لا يزال يطمح به إلى الازدياد من الدنيا، مسلط عليه الشح الذي يقبض يده عن الإنفاق، فعيشه ضنك وحاله مظلمة، ولا يعرض أحد عن ذكر ربه إلا أظلم عليه وقته وتشوش عليه رزقه)[٣٩]، ويصور لنا رسول الله(صلى الله عليه وسلم) حرص المعرض عن الآخرة المقبل على الدنيا في الحديث الشريف حيث يقول (عليه الصلاة والسلام): (لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لاَبْتَغَى ثَالِثًا، وَلاَ يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ)[٤٠]، ولما ذكر حاله في الدنيا أتبع ذلك بذكر ما يكون عليه حاله يوم القيامة بقوله تعالى:(وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى)، وللمفسرين في ذلك قولان:

الأول: أعمى البصر، وهو مروي عن ابن عباس(رضي الله عنه).

الثاني: أعمى عن الحجة، قاله مجاهد، والزجاج: ومعناه: فلا حجة له يهتدي بها، لأنه ليس للناس على الله حجة بعد الرسل[٤١].

والخلاصة من ذلك كله نستنتج ما يلي:

١- نتيجة إعراض الإنسان عن دين الله، وتلاوة كتابه، والعمل بما فيه، العيش الضيق، والحشر يوم القيامة أعمى البصر والبصيرة، لا يدرك طريق النجاة، ويزج به في عذاب جهنم[٤٢].

٢- (في هذه الآية دليل على أن الله أبلغ الإنسان من يوم نشأته التحذير من الضلال والشرك، ولا شك أن المقصود من ذكره في القرآن تنبيه المخاطبين بالقرآن إلى الحذر من الإعراض عن ذكر الله، وإنذار لهم بعاقبة مثل حالهم)[٤٣].

٣- المقبل على ذكر الله عز وجل قانع راض بما هو فيه، مستكثر من ذكر الله الشارح للصدور الجالي والمنير للقلوب، فتكون معيشته هنية سوية(٤٤).

المطلب الخامس

حرمان الرزق الحلال

الذنوب والمعاصي سبب كل عناء، وطريق كل شقاء، وإن ما يصيب الناس من ضر وضيق في أبدانهم وذرياتهم وأرزاقهم وأوطانهم إنما هو بسبب معاصيهم وما كسبته أيديهم، قال الله تعالى:﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(٤٥).

لما أمر الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه إبراهيم(عليه الصلاة والسلام) عباده بطاعته والتزام أوامره في قوله تعالى: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٤٦)، نفى العلم عمن جهل خيريته فقال جل وعلا (٤٧):(إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا)، وفي ذلك:(بيان لبطلان دينِهم وشرّيته في نفسه بعد بيان شرّيته بالنّسبة إلى الدين الحق أي: إنما تعبدون من دونه تعالى أوثاناً هي في نفسِها تماثيل مصنوعة لكم ليس فيها وصف غير ذلك)(٤٨)، وقد بين الله سبحانه وتعالى أنهم ما يعبدون إلا أوثاناً مصنوعة من الذهب أو الفضة أو النحاس أو الحجارة لا تضر ولا تنفع(٤٩)، ولما أشار لهم إلى عدم صلاحيتها لتلك الرتبة العلية، أشار لهم إلى قصورها أيضاً بتصويرها فقال بصيغة المضارع إشارة إلى ما يرى في كل وقت من تجدد حدوثها(٥٠)، فقال جل وعلا:(وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا)، وقد ورد وجهان لمعنى هذا القول الإلهي:

الوجه الأول: أي: تختلقون كذباً في زعمكم أنها آلهة.

الوجه الثاني: تصنعون الأصنام فالمعنى: تعبدون أصناماً أنتم تصنعونها (٥١).

ثم بين لهم سبحانه وتعالى إن هذه الآلهة التي تعبدون لا تستحق العبادة داعياً لهم إلى أن يتأملوا قليلاً في خلقهم ورزقهم ومعاشهم فقال جل في علاه:(إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ)، أي: فهذه الآلهة التي تعبدونها من دون الله لا تملك لكم رزقاً، ولا موتاً ولا حياةً ولا نشورا، ولو امتنع عنكم المطر وأجدبت الأرض لمتم من الجوع، فما عليكم إلا أن تتأملوا: من أين تأتي مقومات حياتكم ومعيشتكم، ومن هو صاحب الفضل فيها، فتتوجهون إليه سبحانه وتعالى بالعبادة والطاعة[٥٢]، فإن قيل لم نكر الرزق ثم عرفه؟ والجواب على ذلك: لأنه أراد أن يبين لهم أن آلهتكم هذه لا تعطيكم شيئاً من الرزق، فابتغوا عند الله الرزق كله، فإنه هو الرزاق وحده لا يرزق غيره[٥٣]، ثم أثبت سبحانه وتعالى استحقاقه وحده للعبادة والشكر فقال تعالى:(وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ). أي: وخصوه وحده بالعبادة وحده واخشعوا واخضعوا له، واشكروه على نعمة التي أنعم بها عليكم، إليه لا إلى غيره مرجعكم يوم القيامة فيجازي كل عامل بعمله إن خيراً فخير وإن شراً فشر [٥٤].

والخلاصة من ذلك كله نستنتج ما يلي:

١- أن هذه الأوثان مخلوقة ناقصة، وأن من هذا وصفه، لا يستحق أدنى مثقال ذرة من العبادة والتأله، وقوله: (إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) فيه إشارة إلى أن الخير كل الخير في العودة إليه سبحانه وتعالى[٥٥].

٢- (خصص الرزق لمكانته من الخلق فهو جزء يدل على جنسه كله، ويقال شكرت لك وشكرتك بمعنى واحد)[٥٦].

٣- أمرت الآية الكريمة أن يكون طلب الرزق الكامل من الله عز وجل ، وأنه سبحانه وتعالى هو الرزاق ذو القوة المتين، وأن تكون العبادة والشكر له وحده ليستكثر ويستجلب الإنسان من خيره وفضله [٥٧].

المطلب السادس

إماتة القلب وقسوته

من أخطر آثار الذنوب والمعاصي ما يتعلق بالقلوب، فكلما استمر الإنسان في عصيان ربه عز وجل خفت عليه المعصية حتى يعتادها ويموت إنكار قلبه لها، حتى يصبح من المجاهرين بها المفاخرين بارتكابها، وفي هذا المجال يقول الباري عز وجل في محكم كتابه الكريم:﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ، كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾(٥٨)، جاءت هاتان الآيتان الكريمتان لتكون رداً على المشركين وجهلهم وانغماس قلوبهم بالملذات، واستخفافهم بالقرآن الكريم والذي تحدث عنهم قائلاً:﴿إِذا تُتْلى عَلَيْهِ آياتُنا قالَ أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾(٥٩)، وفي هذا بيان لما أدى بهم إلى هذا القول، بأن غلب عليهم حب المعاصي بالانهماك فيها حتى صار ذلك صدأ على قلوبهم فعمي عليهم معرفة الحق والباطل، فإن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكات(٦٠)، واستمرار صدور المعصية من العبد بلا توبة نصوح يؤدي به إلى قساوة قلبه وإماتته، يقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (إِنَّ العَبْدَ إِذَا أَخْطَأَ خَطِيئَةً نُكِتَتْ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ، فَإِذَا هُوَ نَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ وَتَابَ سُقِلَ قَلْبُهُ، وَإِنْ عَادَ زِيدَ فِيهَا حَتَّى تَعْلُوَ قَلْبَهُ، وَهُوَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ)(٦١)، وفي هذا المجال يقول الإمام ابن القيم:(من أراد عافية الجسم فليقلل من الطعام والشراب ومن أراد عافية القلب فليترك الآثام)(٦٢)، ولما كان قول الإنسان خلاف الواقع الذي سيكون مستقبلا، علل ذلك بسبب الحجاب الذي ختم به سبحانه وتعالى على قلوبهم، فقال مؤكداً لمن ينكر ذلك من المغرورين المنكرين له بقوله تعالى:(كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ)، وقد وردت عدة وجوه في بيان معنى:(لَمَحْجُوبُونَ) منها:

الوجه الأول: أي: ممنوعون عن كرامته ورحمته.

الوجه الثاني: أي: إن الله لا ينظر إليهم ولا يزكيهم.

الوجه الثالث: أنهم محجوبون عن رؤية الله تعالى، وهذا هو الصحيح واحتج بهذه الآية من أثبت الرؤية للمؤمنين فقالوا في معرض حديثهم عنها: لولا ذلك لم يكن للتخصيص فائدة، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى: أنه تعالى ذكر الحجاب في معرض الوعيد والتهديد للكفار ومن وافقهم، وما يكون وعيداً وتهديداً للكفار لا يجوز بأي حال من الأحوال حصوله في حق المؤمنين، فوجب أن لا يحصل هذا الحجاب في حقهم[٦٣].

ويمكننا في ضوء ذلك كله أن نستنتج بعضاً من هدي الآتين الكريمتين:

١- التحذير من مواصلة الذنوب وعدم التوبة منها حيث يؤدي ذلك بالعبد إلى أن يحرم التوبة. [٦٤].

٢- بينت الآية الكريمة أن كثرة القبائح والمعاصي والذنوب التي غطت قلوب الكافرين بالران الذي يحدث بسبب تراكم الذنوب، فمنعتها من رؤية الحق والباطل، والتمييز بين الخير والشر[٦٥].

٣- مجيء (يَكْسِبُونَ) بصيغة المضارع دون الماضي دليل على تكرر ذلك الكسب وتعدده في الماضي، وفي ذكر فعل (كانوا) دون أن يقال: ما يكسبون، إشارة إلى أن المراد: ما كسبوه في أعمارهم من الشرك قبل مجيء الإسلام فإنهم وإن لم يكونوا مناط تكليف في ذلك الوقت، فهم مخالفون لما جاءت به الشرائع السماوية السالقة مما تواتر وشاع بين الأمم من الدعوة إلى توحيد الله تعالى وعدم الإشراك به[٦٦].

المبحث الثاني

أثر الذوب والمعاصي على المجتمع

المطلب الأول

اختلاف الأمة وتمزيقها

من آثار الذنوب والمعاصي على المجتمع أنها سبب للتمزق والتفرق والاختلاف، يقول الله تبارك وتعالى:﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾(٦٧)، جاءت هذه الكريمة لتؤكد قدرة الله تعالى على إنزال الشدائد بعباده جزاءً لهم بما كسبت أيديهم، فكما هو قادر على كشف الكروب قادر على إنزال العذاب فقال عز وجل:(قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ)، وقد ورد في إيضاح ماهية العذاب وجوه أربع:

الوجه الأول: العذاب النازل من السماء: كالريح، والصيحة، والرجفة، وما حصل لقوم لوط، وأصحاب الفيل، والذي من تحت أرجلهم: كالطوفان والغرق، وخسف الله تعالى بقارون الأرض.

الوجه الثاني: أن الذي من فوقهم: من قبل أمرائهم، والذي من تحتهم: سفلتهم. الوجه الثالث: الذي من فوقهم: أئمة السوء والذي من تحت أرجلهم: عبيد السوء.

الوجه الرابع: هو حبس المطر والنبات(٦٨)، وفي هذا المجال روي عن جابر بن عبدالله(رضي الله عنهما وأرضاهما) أنه قال:(لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ: {قُلْ هُوَ القَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ}، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ "صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ": "أَعُوذُ بِوَجْهِكَ"، قَالَ: {أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ}، قَالَ: "أَعُوذُ بِوَجْهِكَ" {أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ}، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ "صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ": هَذَا أَهْوَنُ أَوْ هَذَا أَيْسَرُ)(٦٩)، وابتداء الله عز وجل بكلمة (قُلْ)، فيه تنبيه لقدرته سبحانه وتعالى وضعفهم في آن واحد، وفيه تنبيه لمقام رسول الله (صلى الله عليه

وسلم)، وأنه الصلة بينهم وبين ربهم [٧٠]، وذكر العذاب أنه يأتي ويحل عليهم من الجهة العليا أو السفلى ليكون وقعه أشد وأقوى على النفس البشرية ولأنه غير قابل للمقاومة والثبات [٧١]، وتستمر الآية في توضيح نوع العذاب والعقاب الرباني لهؤلاء المارقين عن هدي الأنبياء فقال تعالى:(أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ)، وفي بيان معنى هذا النوع هناك عدة وجوه منها:

الوجه الأول: أهواء وملل ونحل مختلفة [٧٢].

الوجه الثاني: يجعلكم فرقاً مختلفين ومتقاتلين متحزبين يقاتل بعضكم بعضاً[٧٣].

الوجه الثالث: يخلط أمركم خلط اضطراب، لا خلط اتفاق.

الوجه الرابع: يسلط عليكم أتباعكم, فيصيروا لكم أعداء بعدما كانوا أولياء ومناصرين ومؤيدين, وهذا من أشد أشكال الانتقام أن يستعلي الأصاغر على الأكابر[٧٤]، ولما كان هذا الأمر بياناً عظيماً، أشار إلى عظمه بقوله تعالى: (انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ)،أي: نبينها ونوضحها ونفسرها، لعلهم يفهمون ويتدبرون آيات الله تعالى وحججه وبراهينه[٧٥].

والخلاصة من ذلك كله:

١- بينت الآية المباركة أن قدرة الله تعالى شاملة لجانبي الرحمة والفضل، والعذاب والعقاب، وهو قادر أيضا على إنزال مختلف أنواع العذاب، وهي عامة في المسلمين والكفار [٧٦].

٢- لا منجي من الشدائد ولا منقذ من الكروب إلا الله سبحانه وتعالى.

٣- التحذير من الاختلاف المفضي إلى الانقسام والتكتل، لأنه يؤدي إلى تفرقة الأمة وتمزيقها وضرب وحدتها واضعافها[٧٧].

المطلب الثاني

إزالة النعم وحلول النقم

من آثار المعاصي والسيئات، وأن الذنوب والمعاصي من أعظم أسباب زوال النعم وحلول النقم قال تبارك وتعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ)[٧٨]

بينت الآية الكريمة أن الأعمال هي مناط الجزاء، وأن الأعمال في هذه الدنيا أيضاً مناط الجزاء، مرهباً من المعاجلة فيها بسوط من العذاب فقال تبارك تعالى:(وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ)، أي: بين الله صفة لقرية كان أهلها آمنين من العدو والقتال والجوع والسبي، يأتيها الرزق الكثير من سائر البلدان[٧٩]، وقد جاء التعبير بضرب المثل بصيغة الماضي للتشويق وشد الانتباه وقد يكون بصيغة الأمر ويجوز أن يكون بصيغة الخبر للتشريف والتنويه [٨٠].

ولما كان الخير الوفير يفضي إلى البطر غالباً، نبه الله تبارك تعالى لهم ذلك فقال دل في علاه:(فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ)، وقد ورد في بيان طرق الكفر وأساليبه وجهان:

الوجه الأول: بترك شكره وطاعته.

الوجه الثاني: بأن لا يؤدوا حقها من مواساة الفقراء وإسعاف ذوي الحاجات[٨١].

ولما كفرت هذه القرية بأنعم الله ولم تقابل النعمة بالشكر بل قابلتها بالكفر أذاقها الله عاقبة عملها ذوقا عميقا يشبه تذوقهم طعم المر أو أشد، وكل ذلك بسبب ما صنعت أيديهم فقال جل وعلا:(فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ)، أي: (جزاهم الله تعالى بالجوع والخوف بسبب صنيعهم الفاسد وهو اضطهاد المؤمنين بعد كفرهم وشركهم وإصرارهم على ذلك)[٨٢].

والخلاصة من ذلك كله:

١- أن الله تعالى لما هدد الكفار بالوعيد الشديد في الآخرة هددهم أيضا بآفات الدنيا وهو الوقوع في الجوع والخوف [٨٣].

٢- (المثل قد يضرب بشيء موصوف بصفة معينة سواء كان ذلك الشيء موجودا أو لم يكن موجودا وقد يضرب بشيء موجود معين ، فهذه القرية التي ضرب الله بها هذا المثل يحتمل أن تكون شيئا مفروضا ويحتمل أن تكون قرية معينة، وعلى هذا التقدير الثاني فتلك القرية يحتمل أن تكون مكة أو غيرها)[٨٤].

٣- ضربت الآية الكريمة درساً بليغاً لنا جميعا حينما تكلم عن الإيمان بالله تعالى ورسوله(صلى الله عليه وسلم)، فضرب لنا هذا المثل للاتعاظ وهذا ما درج عليه القرآن الكريم في أسلوبه الدعوي[٨٥].

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين وافضل الصلاة واتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد..

هذه أهم النتائج التي توصلت إليها ألخصها بما يأتي:

١- الذنوب والمعاصي تورث الذل والصغار، فذل المعصية في وجه كل عاص وإن كان من العظماء، ومن كان يريد العزة فلله العزة جميعاً.

٢- من آثار الذنوب والمعاصي أنها تزيل النعم بمختلف أنواعها، ولا بد من استعمالها في طاعة الله تعالى لا في معصيته.

٣- من آثار الذنوب والمعاصي أيضا أنها سبب لسوء الخاتمة.

٤- من آثار الذنوب والمعاصي أنها سبب للضيق والهم والغم والحزن، وشدة القلق واضطراب النفس وتمزق الشمل وزوال أمنه.

٥- من آثار الذنوب والمعاصي تفرقة الأمة وتمزيق وحدتها وكيانها، وسبب لذهاب هيبتها وكبريائها.

٦- من الآثار المهلكة للذنوب والمعاصي هو غضب الله عز وجل في الدنيا والآخرة، والغضب يأتي بعقاب الله وعذابه.

٧- عصيان الله وإطاعة الشيطان توجب دخول العبد العاصي في ولايته وخروجه من ولاية الله تعالى، وقد يؤدي به إلى خروجه من الإيمان وإلى الكفر بالله عز وجل.

وختاما نسأل الله جل في علاه أن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيراً....

هوامش البحث

(١) ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الأفريقي (ت٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ١/ ٣٨٩، مادة(ذنب).

(٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ٣٩/ ٥٨، مادة(عصى).

(٣) سورة الكهف: الآية: ٤٩.

(٤) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم(صحيح مسلم)، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب: الطهارة، باب: الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر، ١/ ١٠٩، رقم الحديث(٢٣٣).

(٥) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ ،١٩٨٧م، ٥/ ١٨٥٧، مادة(إثم).

(٦) سورة البقرة: الآية: ٥٨.

(٧) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب ط١، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م، ١/ ٦٥٩، مادة(حطيئة).

(٨) سورة الروم: الآية: ٣٦.

(٩) سورة الأنعام: الآية: ٤٤.

(١٠) ينظر: زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت١٣٩٤هـ)، دار الفكر العربي، ٥/ ٢٥٠٠.

(١١) ينظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م، ٥/ ٧٤.

(١٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: ٦٧١ هـ)، هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب ، الرياض _ المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ_ ٢٠٠٣ م، ٦/ ٤٢٦.

(١٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (تفسير البيضاوي)، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ٢/ ١٦٢.

(١٤) ينظر: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت٦٠٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٢/٥٣٥.

(١٥) ينظر: تفسير الشعراوي (الخواطر)، محمد متولي الشعراوي (ت١٤١٨هـ)، مطابع أخبار اليوم، ٦/٣٦١٦.

(١٦) ينظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس بن المهدي بن عجيبة (ت١٢٢٤هـ)، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الدكتور حسن عباس زكي _ القاهرة، ١٤١٩هـ، ٢/ ١٨٨.

(١٧) سورة الحجر: الآية: ٤٢.

(١٨) سورة الحجر: الآية: ٤١.

(١٩) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، ١٧/١٠٥، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت١٣٧٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ ، ٢٠٠٠م، ٤٣١.

(٢٠) ينظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ٣/٩٠.

(٢١) ينظر: أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط٥، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ٣/ ٨٣.

(٢٢) ينظر: أيسر التفاسير، أبو بكر الجزائري، ٣/ ٨٣.

(٢٣) ينظر: تفسير الشعراوي، ١٢/ ٧٧٠٦.

(٢٤) سورة طه: الآية: ٨١.

(٢٥) ينظر: التفسير الوسيط ، محمد سيد طنطاوي، ٩/ ١٣٤.

(٢٦) ينظر: تفسير الشعراوي، ١٥/ ٩٣٤٤

(٢٧) ينظر: التفسير الكبير، الرازي ، ٢٢/ ٨٣.

(٢٨) ينظر: التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ، ١٦/ ٢٧٥.

(٢٩) ينظر: زهرة التفاسير، ٩/ ٤٧٦٣.

(٣٠) سورة طه: الآية: ٨٢.

(٣١) ينظر: الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان (ت٩٢٠هـ)، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ١/٥١٨.

(٣٢) ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت١٣٨٥ هـ)، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط١٧، ١٤١٢ هـ، ٤/ ٢٣٤٦.

(٣٣) سورة طه: الآية: ١٢٤.

(٣٤) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، (تفسير البغوي)، محيي السنة ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت٥١٠هـ)، تحقيق : عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢/ ٢٧٨.

(٣٥) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت٨١٧هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٦٧.

(٣٦) ينظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط١، ١٤١٤هـ ، ١٩٩٣م، ٦/ ١٠٧٧.

(٣٧) ينظر: التفسير الكبير، الرازي، ٢٢/ ١١١.

(٣٨) سورة النحل: الآية: ٩٧.

(٣٩) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ٣/ ٩٥.

(٤٠) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢ هـ، كتاب: الرقاق، باب: ما يتقى من فتنة المال، ٨/ ٩٢، رقم الحديث(٦٤٣٦).

(٤١) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، ٣/ ١٨١.

(٤٢) ينظر: التفسير المنير ، د. وهبة الزحيلي ، ١٦/ ٣٠١.

(٤٣) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٦/ ٣٣٢.

(٤٤) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٢/ ٣٦٢.

(٤٥) سورة العنكبوت: الآية: ١٧.

(٤٦) سورة العنكبوت: الآية: ١٦.

(٤٧) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ١٤/ ٤٠٧.

(٤٨) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم(تفسير أبي السعود)، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٧/ ٣٤.

(٤٩) ينظر: فتحُ البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (ت١٣٠٧هـ)، عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: خادم العلم عَبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية للطباعة والنشْر، صيدا، بيروت، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، ١٠/ ١٧٦.

(٥٠) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ١٤/ ٤١٢.

(٥١) ينظر: زاد المسير، ٣/ ٤٠٣.

(٥٢) ينظر: تفسير الشعراوي، ١٨/ ١١١٠٩.

(٥٣) ينظر: الكشاف، ٣/ ٤٤٧.

(٥٤) ينظر: صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ ، ١٩٩٧م، ٢/ ٤١٨.

(٥٥) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ٦٢٨.

(٥٦) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، ٤/ ٣١١.

(٥٧) ينظر: تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (ت١٣٧١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م، ٢٠/١٢٥

(٥٨) سورة المطففين: الآيتان/ ١٤_ ١٥.

(٥٩) سورة المطففين: الآية: ١٣.

(٦٠) ينظر: تفسير البيضاوي، ٥/ ٢٩٥.

(٦١) سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، باب: ومن سورة ويل للمطففين، ٥/ ٤٣٤، رقم الحديث(٣٣٣٤)، حديث حسن صحيح.

(٦٢) زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت ، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط٢٧، ١٤١٥هـ ،١٩٩٤م، ٤/ ١٨٦.

(٦٣) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت٧٤١هـ)، محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ٤/ ٤٠٥.

(٦٤) ينظر: أيسر التفاسير، الجزائري، ٥/ ٥٣٧.

(٦٥) ينظر: التفسير المنير، وهبة الزحيلي، ٣٠ / ١٢٣.

(٦٦) ينظر: التحرير والتنوير، ٣٠/ ٢٠٠.

(٦٧) سورة الأنعام: الآية: ٦٥.

(٦٨) ينظر: زاد المسير، ٢/ ٤٠، وتفسير البيضاوي، ٢/ ١٦٦.

(٦٩) صحيح البخاري، كتاب: التفسير، باب: قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا، ٦/ ٥٦، رقم الحديث(٤٦٢٨).

(٧٠) زهرة التفاسير، ٥/ ٢٥٣٤.

(٧١) التفسير الوسيط، محمد سيد طنطاوي، ٥/ ٩٦.

(٧٢) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ١١١.

(٧٣) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (تفسير النسفي)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو ، دار الكلم الطيب، بيروت، ط١ ١٤١٩هـ ، ١٩٩٨م ، وصفوة التفاسير، ١/٣٦٨.

(٧٤) ينظر: النكت والعيون (تفسير الماوردي)، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ٢/ ١٢٦.

(٧٥) ينظر: تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ، ٣/ ٢٤٨.

(٧٦) ينظر: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط٣ ، ١٤١٨هـ. ٧/ ٢٤٤.

(٧٧) ينظر: أيسر التفاسير، الجزائري، ٢/ ٧٤.

(٧٨) سورة النحل: الآية: ١١٢.

(٧٩) ينظر: تفسير المراغي، ١٤/ ١٥٠.

(٨٠) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٤/ ٣٠٤.

(٨١) ينظر: النكت والعيون، ٣/ ٢١٨.

(٨٢) أيسر التفاسير، الجزائري، ٣/ ١٦٢.

(٨٣) ينظر: التفسير الكبير، الرازي، ٢٠/ ٢٧٨.

(٨٤) التفسير الكبير، الرازي، ٢٠/ ٢٧٨.

(٨٥) ينظر: تفسير الشعراوي، ١٣/ ٨٢٤٧.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

١- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

٢- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (تفسير أبي السعود)، محمد بن محمد بن مصطفى أبو السعود العمادي، (ت٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت١٢٢٤هـ)، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الدكتور حسن عباس زكي ،القاهرة، ١٤١٩هـ.

٤- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية

٥- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

٦- تفسير الشعراوي (الخواطر)، محمد متولي الشعراوي (ت١٤١٨هـ)، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م.

٧- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ.

٨- تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (ت١٣٧١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م.

٩- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط٣ ، ١٤١٨هـ.

١٠- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

١١- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط ١، ١٤١٤ هـ،١٩٩٣م.

١٢- تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز أبادى (ت٨١٧هـ)، دار الكتب العلمية _ لبنان.

١٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت١٣٧٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠ م.

١٤- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠ م.

١٥- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٦- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت، ٦٧١ هـ)، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

١٧- زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١،١٤٢٢هـ .

١٨- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت ، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط٢٧، ١٤١٥هـ ،١٩٩٤م.

١٩- زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت١٣٩٤هـ)، دار الفكر العربي.

٢٠- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥ هـ ، ١٩٧٥م.

٢١- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ ،١٩٨٧م.

٢٢- صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ _ ١٩٩٧م.

٢٣- فتحُ البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (ت١٣٠٧هـ)، عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: خادم العلم عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية للطباعة والنشْر، صيدا، بيروت.

٢٤- الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان (ت٩٢٠هـ)، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ط١، ١٤١٩هـ ،١٩٩٩م.

٢٥- في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت١٣٨٥ هـ)، دار الشروق ، بيروت، القاهرة، ط١٧ – ١٤١٢هـ.

٢٦- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت٥٣٨ هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٧- لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت٧٤١هـ)، محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٨- لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الأفريقي (ت٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٢٩- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٣٠- مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت٧١٠هـ) حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ ، ١٩٩٨م.

٣١- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم(صحيح مسلم)، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٢- معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، محيي السنة ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت٥١٠هـ)، تحقيق : عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي _ بيروت، ط ١ ، ١٤٢٠هـ.

٣٣- معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب ط١، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م. .

٣٤- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي _ بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٣٥- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٣٦- النكت والعيون (تفسير الماوردي) ، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

Sources and references

The Holy Koran.

1- *Anwar Al-Tanzeel and Asrar Al-Ta'weel*, Naser Al-ddin Abu Sa'eedd Bin Abdullahi Bin Umor Bin Muhammad Al-Shirazi Al-Beidhawi (D.685 A.H), Investigated by: Mohamed Abdulrahman Al-Mar'ashley, Dar Ihiya'a Arab Heritage Centre, Edition. 1, 1418 A.H.

2- *Irshad Al-Aql Al-Saleem to Mzayah Al-Qitab Al-Kareem* (Guidance of the right mind to the benefits of the decent book), (Interpretation of Abi Al-Sa'aoud), Mohammed Bin Mohammed Bin Mustafa Abu Al-Sa'oud Al-Imadi, (D. 982 A.H.), Dar Ihiya' Al-Turath Al-Arabi, Beirut.

3- *Al-Bahr Al-Madeed in the Interpretation of the Holy Koran*, Abu Al-Abbas, Ahmed Bin Muhammad Bin al-Mahdi, Al-Hassani Bin Ujeina al-Fasi al-Soufi (D. 1224 A.H): Investigation by: Ahmed Abdullah Al-Qurashi Raslan, Dr. Hassan Abbas Zaki, Cairo, 1419 A.H.

4- *Taj al-Arous from Jawahir Al-Qamous* (The bride's crown from the assets of the dictionary), Mohammed Bin Mahmoudi Bin Abdullrazzaq al-Husseini, Abu al-Fayyad, called by as Mortedha, al-Zubeidi (D.1205 A.H.), investigation BY: A group of investigators, Dar al- Hadda

5- *Tahrir al-Ma'na al-Sadeed and Tanweer al-Aql al-Jadeed in the interpretation of the holy book* (Liberalization of the good meaning and the enlightenment of the new reason for the interpretation of the holy Book), Mohamed al-Taher Bin Mohammed Bin Mohammed al-Taher Bin Ashour al-Tunisi (D. 1393 A.H.), Al-Dar al-Tuneisiah for Publication Tunisia, Tunisia, 1984.

6-Interpretation of Al-Shaarawi (Al-Khawatir), Muhammad Metwally Al-Shaarawi (D. 1418 A.H), Akhbar Al-Youm Press, 1997 A.D.

7- *Interpretation of the Great Qur'an*, Abu Al-Fida Ismail Bin Omar Bin Kathir Al-Qurashi Al-Basri then Al-Dimashqi (died 774 AH), investigation: Muhammad Hussein Shams Al-Din, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Beydoun, Beirut, 1, 1419 AH.

8- ***Tafsir Al-Maraghi, Ahmed Bin Mustafa Al-Maraghi*** **(d. 1371 AH), Mustafa Al-Babi Al-Halabi & Sons Library and Press Company, Egypt, 1, 1365 AH, 1946 AD.**

9- ***Al-Tafsir Al-Munir fi Al-Aqeedah, Sharia and Manhaj,*** **Dr. Wahba Bin Mustafa Al-Zuhaili, Dar Al-Fikr Al-Mu'asar, Damascus, 3rd edition, 1418 AH.**

10- Intermediate Interpretation of the Noble Qur'an, Muhammad Sayed Tantawi, Dar Nahdet Misr for Printing, Publishing and Distribution, Faggala, Cairo, 1, 1998 AD.

11-*Intermediate Interpretation of the Noble Qur'an*, a group of scholars under the supervision of the Islamic Research Academy in Al-Azhar, the General Authority for Amiri Press Affairs, Edition 1, 1414 A.H, 1993 A.D.

12- ***Tanweer Al-Miqabbas from the interpretation of Ibn Abbas,*** **compiled by: Majd Al-Din Abu Taher Muhammad ibn Yaqoub Al-Fayrouz Abadi (d. 817 AH), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya _ Lebanon.**

13- ***Tayseer Al-Karim Al-Rahman in the interpretation of the words of Al-Mannan,*** **Abdul Rahman Bin Nasser Bin Abdullah Al-Saadi (d. 1376 AH), investigation: Abdul Rahman Bin Mualla Al-Luhaiq, Al-Resala Foundation,Edition1, 1420 AH, 2000 A.D.**

14- ***Jami' Al-Bayan fi Interpretation of the Qur'an,*** **Muhammad Bin Jarir Bin Yazid Bin Katheer Bin Ghaleb Al-Amali, Abu Jaafar Al-Tabari (D. 310 A.H), investigation: Ahmed Muhammad Shaker, Foundation of Al- Resala, 1, 1420 AH, 2000 A.D.**

15- ***Al Jame' Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar from the matters of the Messenger of God,*****PBUH, his Sunnah and his days (Sahih Al-Bukhari), Muhammad Bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhari Al-Ja'fi, investigation: Muhammad Zuhair Bin Nasser Al-Nasser, Dar Tawq Al-Najat, 1, 1422 AH.**

16 -*The path to the science of interpretation increased,* **Jamal Al-Din Abu Al-Faraj Abdul Rahman Bin Ali Bin Muhammad Al-Jawzi (d. 597 AH), investigation: Abdul Razzaq Al-Mahdi, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, edition,1, 1422 A.H..**

17 -*Zahrat Al-Tafsir*, Muhammad Bin Ahmed Bin Mustafa Bin Ahmed, known as abu Zahra (d. 1394 A.H), Arab Thought House.

18 -*Safwat Al-Tafseer*, Muhammad Ali Al-Sabouni, Dar Al-Sabouni for printing, publishing and distribution, Cairo, 1, 1417 AH - 1997 AD..

19 -*Fath Al-Bayan fi Maqasid Al-Qur'an*, Abu Al-Tayyib Muhammad Siddiq Khan Bin Hassan Bin Ali Bin Lutf Allah Al-Husayni Al-Bukhari Al-Qanouji (d. 1307 AH), from me printed and presented to him and reviewed by: Servant of Knowledge Abdullah Bin Ibrahim Al-Ansari, Modern Library for Printing and Publishing, Sidon, Beirut..

20 -*In Dilal A- Qur'an*, Sayyid Qutb Ibrahim Hussein Al-Sharbi (d. 1385 AH), Dar Al-Shorouk, Beirut, Cairo, 17-1412 AH..

21 -*Bab Al-Ta'wilin in the meanings of the revelation* (Tafsir Al-Khazen), Alaa Al-Din Ali Bin Muhammad Bin Ibrahim Bin Omar Al-Shehi Abu Al-Hasan, known as Al-Khazin (d. 741 A.H), Muhammad Ali Shaheen, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut,Edition 1, 1415 AH.

22 -*Lisan Al-Arab*, Muhammad Bin Makram Bin Ali, Abu Al-Fadl, Jamal Al-Din Ibn Manzur Al-Ansari Al-Ruwaifai Al-Afriqi (d. 711 A.H), Dar Sader - Beirut, 3rd. edition, 1414 A.H...

23 -*The virtues of interpretation*, Muhammad Jamal Al-Din Bin Muhammad Saeed Bin Qasim Al-Hallaq Al-Qasimi (Tafsir Al-Qasimi), (d. 1332 A.H), investigated by: Muhammad Basil Oyoun Al-Soud, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, edition 1, 1418 A.H.

***24 Al-Muharir Al-Wajiz in the interpretation of the holy book*, abu Muhammad abd Al-Haq ibn Ghalib ibn Abd Al-Rahman ibn Tammam ibn Attia Al-Andalusi Al-Maharbi (d. 542 A.H), investigation: Abd Al-Salam Abd Al-Shafi Muhammad, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, edition 1, 1422 A.H.**

25 -*Perceptions of the revelation and the realities of interpretation* (Tafsir Al-Nasafi), abu Al-Barakat Abdullah Bin Ahmed Bin Mahmoud Hafez Al-Din Al-Nasfi (d. 710 A.H) Edited and extracted his hadiths: Yusuf Ali Badawi, reviewed and presented to him: Mohieddin Deeb Mesto, Dar Al-Kalim Al-Tayyib, Beirut, 1st. ed. 1419 A.H, 1998 A.D.

26-*Al-Mustadrak li- Al-sahihein*, abu Abdullah Al-Hakim Muhammad Bin Abdullah Bin Muhammad Bin Hamdawayh Bin Naim Bin Al-Hakam Al-Dhabi Al-Tahmani Al-Naysaburi Known as Ibn Al-Baya' (died 405 AH), investigation: Mustafa Abdel Qader Atta, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut,edition 1, 1411, 1990 A.D.

27 -*Musnad Imam Ahmad Bin Hanbal*, Abu Abdullah Ahmed Bin Muhammad Bin Hanbal Bin Hilal Bin Asad Al Shaibani (d. 241 AH), investigation: Shuaib Al Arnaout, Adel Murshid, and others, supervised by: Dr. Abdullah Bin Abdul Mohsen Al-Turki, Al-Resala Foundation, edition 1, 1421 A.H. , 2001 A.D.

28 -*Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar in Transfering Justice from Justice to the Messenger of Allah*,PBUH (Sahih Muslim), Muslim Bin Al-Hajjaj Abu Al-Hasan Al-Qushayri Al-Nisaburi (d. 261 A.H), investigation: Muhammad Fouad Abdel-Baqi, House of Revival of Arab Heritage, Beirut.

29 -*Ma'alim Al-Tanzeel (revelation) in the interpretation of the Qur'an (Tafsir Al-Baghawi)*, Muhyi Al-Sunnah, Abu Muhammad Al-Husayn ibn Masoud ibn Muhammad ibn Al-Fara Al-Baghawi Al-Shafi'i (died 510 AH), investigated by: Abd Al-Razzaq Al-Mahdi, House of Revival of Arab Heritage - Beirut,edition 1 1420 A.H.

30-*Dictionary of the Contemporary Arabic Language*, Dr. Ahmed Mukhtar Abdel Hamid Omar (d. 1424 AH) with the help of a working group, World of Books edition 1, 1429 A.H, 2008 A.D.

31-*Al-Mu'ajamal-Wseet (Intermediate Lexicon)*, Arabic Language Academy in Cairo (Ibrahim Mustafa / Ahmed Al-Zayat / Hamed Abdel-Qader / Muhammad Al-Najjar), Dar Al-Da`wah.

32 -*Mafateeh Al-Gheib (Keys to the Unseen) or Al-Tafsir Al-Adheem* (the Great Interpretation), abu Abdullah Muhammad Bin Omar Bin Al-Hassan Bin Al-Hussein Al-Taimi Al-Razi, nicknamed Fakhr Al-Din Al-Razi, Khatib Al-Rayi (d. 606 A.H), Dar Ihiya' Al-Turath Al-Arabi (House of Revival of Arab Heritage) - Beirut, 3rd edition, 1420 A.H.

33-*The Qur'anic Encyclopedia*, Characteristics of the Surahs, Jaafar Sharaf Al-Din, investigated by: Abdul Aziz Bin Othman Al-Tuwaiji, Dar Al-Taqreeb between the Islamic Schools, Beirut, 1, 1420 AH.

34 -*Nizam Al-Durar in proportion to verses and surahs*, Ibrahim Bin Omar Bin Hassan Al-Rabbat Bin Ali Bin Abi Bakr Al-Baq'i (d. 885 AH), Dar Al-Kitab Al-Islami, Cairo.

35- *Al-Nukhat Wal-Uyoun* (Tafsir Al-Mawardi), abu Al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Habib Al-Basri Al-Baghdadi, known as Al-Mawardi (d. 450 A.H), investigation: Sayed ibn Abd Al-Maqsoud ibn abd Al-Rahim, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon.

فحش القول في المنظور القرآني

دراسة موضوعية تعتمد آيات القرآن الكريم وتفسيره في التشخيص والعلاج

Obscene speech in the Qur'anic perspective An objective study based on the verses and interpretation of the Noble Qur'an in diagnosis and treatment

من قبل:

م.د.بتول مالك عباس

دكتوراه فلسفة في أصول الدين/تفسير

وزارة التربية/المديرية العامة لتربية بغداد/الرصافة الثانية/ قسم الإشراف الاختصاص التربوي

From:
Dr. Batool Malik Abbas
Doctor of Philosophy in Fundamentals of Religion/ Interpretation of The Quran
Ministry of Education\ The General Directorate of Education, Baghdad / Al-Rusafa 2 \ Educational supervision

Mobile: 07709851376 email: Batooolmalik@gmail.com

- تاريخ استلام البحث ٢٠ / ١٠ / ٢٠٢١ م
- تاريخ قبـــول النشر ١٦ / ٢ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

اشهر ما يفعله الانسان هو الكلام، به يحب ويكره ويتواصل وبه يقطع العلاقات، وبه أيضا يخرج من الكفر الى الايمان. يتزوج بكلمة وينفصل بكلمة. يصل الى أعلى الجنان بكلمة طيبة يكسب بها رضوان الله، ورب كلمة يقولها العبد لا يلقي لها بالا يكتب الله له بها رضوانا أو يلقيه على وجهه في النار. وتلهب المشاعر ويشتد حماس الامم بكلمة، وتقطع العلاقات بين الدول وتقوم الحروب بكلمة. فما يخرج من فم الإنسان هو ترجمان يعبِّر عن مستودع ضميره، ويكشف عن مكنون سريرتِهِ.

الكلمات المفتاحية

فحش القول ، الدراسات الموضوعية في القرآن الكريم.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله ذي الطول والآلاء، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم الرسل والأنبياء، وعلى آله وأصحابه الأتقياء. أما بعد فإن اشهر ما يفعله الانسان هو الكلام، به يحب ويكره ويتواصل وبه يقطع العلاقات، وبه أيضا يخرج من الكفر الى الايمان. يتزوج بكلمة وينفصل بكلمة. يصل الى أعلى الجنان بكلمة طيبة يكسب بها رضوان الله، ورب كلمة يقولها العبد لا يلقي لها بالا يكتب الله له بها رضوانا أو يلقيه على وجهه في النار. وتلهب المشاعر ويشتد حماس الامم بكلمة، وتقطع العلاقات بين الدول وتقوم الحروب بكلمة.

فما يخرج من فم الإنسان هو ترجمان يعبِّر عن مستودع ضميره، ويكشف عن مكنون سريرتهِ، فهو دليل على ما يكنُّه في قلبه من خير أو شرٍّ، فـ((القلوب كالقدور تغلي بما فيها، وألسنتها مصارفها، فانظر إلى الرجل حين يتكلَّم، فإنَّ لسانه يغترف لك مما في قلبه)).[١]

مشكلة البحث:

كثر في الآونة الأخيرة استعمال الكلام الفاحش والقول البذيء، وأصبح الناس يتفاخرون فيما بينهم أيهم أغلظ قولاً لصاحبه وأيهم أشد فحشاً. والأدهى من ذلك وأمرُّ هو إطلاق هذه الكلمات والعبارات دون مبالاة للمكان والزمان ولا حتى المتلقين له، فيطرح في حرم الجامعة والأماكن العامة، وفي أوقات الصلاة وشهر الصوم، وأمام الكبار والصغار والنساء والرجال. والحال يقتضي الالتفات والتنبه على أقل تقدير.

والأدهى من ذلك هو أن من هذه الكلمات العبارات ما فيه خروج عن الدين وإنكار لأصوله وفروعه، ومنها مافيه سب للأعراض وهتك للحرمات، وفيه ماهو مستهجن مقيت. وإنما حمل الباحثة على كتابة هذا البحث هو التكليف الشرعي، الذي يوجب على كل مسلم ومسلمة التصدي للمنكر والنهي عنه، كل في مجال تخصصه. فيتوجب علينا حمل الراية حتى يأذن

الله تعالى بظهور أمره على الأمر كله.

أهداف البحث:

يهدف البحث الى تسليط الضوء على هذه الآفة الخطيرة التي تنأى بالمجتمعات عن التقدم، وتعرضها لسخط الله تعالى، وتخالف الذوق العام وصورة المجتمع أمام الأمم؛ والسعي لبيان مدى سلبيتها وأضرارها على الفرد والمجتمع، ومحاولة إيجاد سبل لتحجيمها ومن ثم القضاء عليها بالرجوع الى السبل والوسائل التي وضعها القرآن الكريم، وفصلتها السنة النبوية الشريفة، وبيّنها أئمة الهدى الأطهار.

منهج البحث:

استعملت الباحثة المنهج الموضوعي في البحث، وهذا المنهج يقوم على جمع الظواهر والمشكلات التي عني البحث بدراستها، حيث سعت إلى جمع الظواهر التي عدها البحث مشكلة حقيقية وسعت إلى بلوغ الأسباب التي أدت إلى نشوئها، ومن ثم حاولت وضع نتائج مبنية على الأدلة الواضحة من القرآن الكريم بعد التطرق إلى جميع النواحي التي تتعلق بالموضوع وتفسير سبل العلاج وإمكانية تطبيقها.

الدراسات السابقة:

- موسوعة أخلاق القرآن، لأحمد الشرباصي، بيروت: دار الرائد العربي، ط١، ١٩٧٩م.
- من أدب الكلمة في القرآن الكريم، لمحمد نادر عبد الكريم، رسالة ماجستير، جامعة الدراسات الإسلامية، نشر في ١٤١٣هـ_ ١٩٩٢م.
- من أدب الإسلام، لعبد الفتاح أبو غدة، بيروت، لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤١٣هـ.
- من أدب الكلمة في القرآن الكريم، لمحمد نادر عبد الكريم، رسالة ماجستير- جامعة الدراسات الاسلامية ، تاريخ النشر١٤١٣ هـ_ ١٩٩٢م.
- خلق المسلم، لمحمد الغزالي، القاهرة، دار نهضة مصر، ط١، ١٩٩٧م.

– فنون الحوار، لمحمد ديماس، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ _١٩٩٩م.

– أدب المعاملة وأثره في بناء العلاقات الإنسانية من منظور قرآني، عودة عبد عودة عبدالله، كتاب من منشورات جامعة النجاح الوطنية، تاريخ النشر ٢٠٠٤م.

– الكلمة الطيبة وأثرها في الدعوة إلى الله من منظور قرآني، لدكتور عودة عبد عودة عبد أستاذ مشارك بقسم أصول الدين/كلية الشريعة/جامعة النجاح الوطنية/ نابلس/ فلسطين، بحث منشور في مجلة معهد الإمام الشاطبي، معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، موافقة على النشر بتاريخ ٢٠١٤م.

والكثير من الدراسات التي لا يتسع المقام لذكرها، قام بها الباحثون من المسلمين جزاهم الله خيراً ومن غير المسلمين أيضا، اشتملت على نتائج ومقترحات رائعة في هذا المجال، لكنها للأسف الشديد لم تؤخذ بعين الاعتبار، ولم يشهد الواقع تطبيقها على الرغم من أهميتها، وضرورة تعميمها في المدارس والمحافل والمنتديات ووسائل الإعلام.

المبحث الأول

موقف القرآن الكريم من الألفاظ النابية

تحدث القرآن الكريم عن الكلمة الخبيثة، ووصفها بالشجرة الخبيثة التي لا يُجنى منها إلا الشوك والثمر المرّ والحصاد الأثيم، فالكلمة الهدّامة تعبث بالفكر والمشاعر وتنعكس على الحياة سلباُ، إذ لولا ما فيها من الأذى، لما وصفها البارئ بالشجرة الخبيثة المجتثة التي ما لها من قرار، في تعبير موحٍ بأبدية اجتثاثها وعدم استقارها. وقد جعلها في قبال الكلمة الطيبة التي ثبتت وأينعت وأزهرت وأثمرت وتزينت بكل شيء جميل.

المطلب الأول

الألفاظ الدالة على فحش القول في سياق القرآن الكريم

أشار القرآن الكريم إلى الخبيث من القول إشارة واضحة مبينة موقف الله تعالى منها في بغضها وضرب مثل السوء لها؛ لبيان رفضه المطلق لها. دون أن يكثر من تكرارها، واستعمال مرادفاتها؛ ليكون ذلك درساً بليغاً للمسلمين في الامتناع عن تعاطيها لئلا يستهين الناس بتداولها واستعمالها كما ترى الباحثة والله أعلم.

لذلك ورد في القرآن الكريم وصفها بصيغ محددة هي:

_1السوء: في قوله تعالى:

﴿ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴾[٢]. أي لا يحب الله تعالى ولا يرتضي أن يذكر أحدٌ بالقول القبيح، إِلَّا مَنْ ظُلِمَ فلا جناح عليه[٣]، أن يذكر ذلك في حالات هي:

١_ الدعاء عليه.[٤]

٢_ أن يجهر لصاحبه بالقول السيء؛ دفاعا عن نفسه.[٥]

٣_ يقتص بالقول في ظالمه بمثل ما ظلمه[٦]، شريطة أن لا يعتدي ويجاوز الحد.[٧]

فالآية أشارت بوضوح إلى حكم الله تعالى في إظهار السوء برفضه قطعاً إلا للانتصاف من

الظالم، مشروطاً بأن يكون على مقدار الظلم، دون تجاوز الحد والخروج عن الحق المراد استرجاعه، فلا يحق للمظلوم أن يسترسل في فضح عيوب الظالم وكشف مثالبه؛ إذ أن هذا الأمر ليس من حقه ولا مرخص له أن يتمادى فيه؛ لئلا ينقلب موقفه من مظلوم إلى ظالم، فيضطر الآخر أن يردّ عليه لينتصف لنفسه، ويكثر عندها إظهار السوء من القول صدقاً وكذباً، وهو ما لا يحبه الله تعالى؛ ولأجل ذلك ذيّل الآية بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾، أي أنه: سميعاً لأقوالكم، عليما بما انطوت عليه نواياكم.(٨)

وفي موضع آخر وصف فيه القرآن الكريم القول بالسوء، ونسبه إلى ألسنة الكفار في قوله تعالى: ﴿إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾(٩)، أي: ((إن يظفروا بكم يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً لا موالين وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ بالضرب والقتل وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وهو: الشتم وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ فترجعون إلى دينهم))(١٠). فجمع القرآن الكريم كل ما يصدر عن ألسنة الكفار من شتائم وتطاول وكفر وسخرية من المسلمين وقيمهم بكلمة واحدة هي (السوء).

((والسّوء نعت لكلّ شيء رديء. ساء يَسُوءُ، لازمٌ ومجاوزٌ.. وساء الشّيء: قَبُح فهو سيىء))(١١)، ((يُقَال: سَاءَ الشيءُ يَسُوء فَهُوَ سَيّءٌ: إِذا قَبحُ. والسُّوء: الِاسْم الجامعُ للآفات والدّاء))(١٢)، ولأجل ذلك كرهه الله تعالى وأبغضه لنفسه ولعباده، وأنكره العقلاء من الناس ونهوا عنه، ومن ذلك قول الشاعر:(١٣)

أخارج هلا إِذْ سفهت عشيرة   كَفَفْت لِسَان السوء أَن يتدعرا

أَي: ((هلا حِين سفهت عشيرتك، كَفَفْت ألسنتهم عَن التفوه بالسفه والتلفظ بخبائث القذع)).(١٤)

_2الخبيث: في قوله تعالى:

﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾(١٥)، ((والكلمة الخبيثة: كلمة الشرك. وقيل: كل كلمة قبيحة. وأمّا الشجرة الخبيثة فكل شجرة لا يطيب ثمرها كشجرة الحنظل والكشوث، ونحو ذلك. وقوله اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ في مقابلة قوله أَصْلُها

ثابِتٌ ومعنى اجْتُثَّتْ استؤصلت)).[١٦]

والخَبيثُ: هو كل شيء فاسد، خَبيث الطعم[١٧]، لا تستسيغه النفس ولا يرتضيه العاقل.

_3ما لا يرضى مِنَ الْقَوْلِ: في قوله تعالى:

﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴾[١٨] ، أي: يستترون حياء مِنَ الناس وخوفاً من أذاهم، ولا يستحيون من الله تعالى (وَهُوَ مَعَهُمْ) وهو عالم بهم مطلع عليهم لا يخفى عليه شيء من سرهم إذ يدبرون في أنفسهم خفيةً ما لا يرضى وهو عالم بهم علم إحاطة.[١٩]

4_ الجدال: في قوله تعالى:

﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ﴾[٢٠]، أي: ((أَنَّ الْوَقْتَ الَّذِي يُؤَدَّى فِيهِ الْحَجُّ أَشْهُرٌ يَعْلَمُهَا النَّاسُ، وَهِيَ شَوَّالُ وَذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ; أَيْ: إِنَّهُ يُؤَدَّى فِي هَذِهِ الْأَشْهُرِ))[٢١]، وفَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ: يعني أوجبه على نفسه بالإحرام فيهن، أو بالتلبية أو سَوق الهدي فأحرم بالحج لزمه الإتمام. وعليه أن يمتنع عن الرَفَث فلا مقاربة لأهله، وفلا فحش في الكلام[٢٢]. وَلا فُسُوقَ ولا خروج عن حدود الشرع بالسيئات وارتكاب المحظورات. وَلا جِدالَ ولا مراء مع الخدم والرفقة. فِي الْحَجِّ في أيامه؛ لِأَنَّ مَشَقَّتَهُ تُضَيِّقُ الْأَخْلَاقَ[٢٣]. وهنا تظهر حكمة الله تعالى في النهي عن الفسوق والجدال؛ لأنه يخرج بالإنسان الى الفحش في القول، وربما يحمل المقابل على التفحش في القول رداً على البادئ به.

وهناك ألفاظ لم ترد في القرآن الكريم، إلا أنها متداولة بين الناس، ولها نفس المعنى، منها:

- الكلمة النابية، ((يُقَال كلمة نابية قلقة غير منسجمة وَالصُّورَة قبحت فَلم تقبلهَا الْعين وَالْبَصَرُ))[٢٤]، أي: تشمئز لسماعها الأذن كما تستنكر العين رؤية الصورة القبيحة، فهي دالة على معاني خشونة الجانب وسوء الخلق، والكلمة النابية هي الخارجة عن الذوق[٢٥]؛ ولأجل ذلك فهي مرفوضة.
- الكلمة القبيحة، ((القُبْحُ: نقيض الحسن. وقد قَبُحَ قباحة فهو قبيحٌ. وقَبَحَهُ الله، أي نحَّاهُ

عن الخير... ضدُّ الاستحسان))[٢٦]، ويكون في الصورة والفعل[٢٧]، ومنه قول الحطيئة:[٢٨]

أرى لَك وَجها شوَّه الله خَلقَه فقُبِّح من وجهٍ وقُبِّح حاملُه

✿ الكلمة البذيئة، ((بذأت الرجل بذْءًا، إذا رأيت به حالا كرهتها))[٢٩]، وباذأني فلان فبذأني. وبينهم مباذأة: مفاحشة في القول[٣٠]، ومنه قول ابن مقبل:[٣١]

هل كنت إلا مجناً تتقون به قد لاح في عرض من باذاكم علبي[٣٢]

وبذاءة اللِّسان تحطّ من قيمة الإنسان[٣٣]، وتقلل من شأنه، ولذا ورد النهي عنها في قول النبي ﷺ: (لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِطَعَّانٍ وَلاَ لَعَّانٍ وَلاَ فَاحِشٍ وَلا بَذِيءٍ)[٣٤]، والطَّعان: هو الذي يطعن في أعراض الناس، ويقع فيهم، والبذيء: هو الفاحش في القول.[٣٥]

✿ الكلام المبتذَل: ((ابتذل الرجل لبس المبذل وَالشَّيْء وَالثَّوْب امتهنه فَهُوَ مبتذل، وَيُقَال كَلَام مبتذل مُسْتَعْمل ملهوج بِهِ، وَسيف صدق المبتذل ماضي الْحَد، تبذل الرجل ترك التصون والتحرز وَترك التزين والتجمل وَلبس الْخلق من الثِّيَاب))[٣٦]، ثم تغير استعمال اللفظ بمرور الزمن، وصار معنى الكلام المبتذل: هو ما كانت التعابير فيه تافهة، فَقَدَ طرافته وقيمته بسبب كثرة الاستعمال، وابْتُذِل فلانٌ: أي ترك الاحتشامَ والتَّصوُّن وتدنَّى في سلوكه، والحياة المبتذلة: هي التي لا سموَّ فيها ولا مثاليّة، والفكرة مبتذَلة: يعني المتداولة، ونكتة مبتذلة: يعني تخدش الحياء.[٣٧]

وهناك ألفاظ أخرى كالكلمات الوقحة والجارحة، وكثير من المصطلحات التي تظهر مع التطور ومرور الأيام تصف فحش القول بما يستهجن استعماله وتداوله.

المطلب الثاني

موقف القرآن الكريم من الألفاظ النابية

تحدث القرآن الكريم عن الكلم وقسمه الى قسمين لا ثالث لهما: (الكلمة الطيبة)، وقد شبهها بالشجرة الطيبة، وهو تشبيه محبب الى نفس الإنسان؛ تشجيعاً له على اعتياد استعمالها؛ لجميل أثرها وقيمتها في الحياة. وفي قبالها وضدها (الكلمة الخبيثة) التي شبهها بالشجرة الخبيثة، لا يجني منها الناس إلا الأشواك والثمر المرّ والحصاد الأثيم، فهي كلمة هدّامة تلوث الحياة والفكر والمشاعر.

وقد سعى الإسلام لاجتثاث الكلمة الخبيثة من جذورها وعمل على قلع أصولها بتأكيده على تنزيه الألسن وترفعها عن النطق بها، والقضاء على دوافعها النفسية والفكرية عند الإنسان؛ لأن ما ينطقه الإنسان نابع من جذور فكرية ونفسية تصنع الألفاظ البذيئة وتصدرها إلى اللسان لتطفو فتخرج من فيه عند تعرضه لضغط نفسي أو لحظة انفعال. لذلك حث القرآن الكريم على استعمال الكلمة الطيبة، وتنقية الكلام واختيار ما طاب معناه ولفظه، ﴿ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[٣٨]، مادحاً من اتبعه بأنه من ذوي العقول الراجحة، مؤكداً على تلقيه ومجازاة من قاله ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ جَمِيعًاۚ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ ﴾[٣٩]. مؤكداً أن متابعة النطق بالكلام الطيب لكي تعم المحبة بينهم والمودة. قائلا: ﴿ وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾.[٤٠]

فالكلمة الخبيثة كالشجرة الخبيثة, قد تنمو وتشابك فروعها, فيُخيّل إلى بعض الناس أنها أعلى من الشجرة الطيبة وأكثر صلابة. لكنها في الواقع تبقى هشة مؤذية, وجذورها مجتثة لا قرار لها تتهاوى مع هبة الريح، والمثل الذي ضربه الله تعالى لها ينفِّر منها، ويحرِّض على الكفِّ عنها[٤١]. ومن كانت عناية الإسلام بالغة في التعريف بخطورتها، وخلق الوعي التوجيه الدائم لتركها وعدم تعاطيها[٤٢]، وقد يكون تشبيهها بالشجرة الخبيثة راجع الى ما يأتي:

الأول: كونها (خبيثة)؛ من حيث رائحتها، أو طعمها، أو شكلها ومنظرها، أو بما تشتمل عليه من مضار أخرى، وقد تكون جامعة لكل هذه المضار. فأصل (الخبث) في كلام العرب: المكروه، فإن كان في الكلام فهو الشتم، وإن كان من الملل فهو الكفر، وإن كان من الطعام فهو الحرام، وإن كان من الشراب فهو الضار، ومنه قيل لما يرمى من منفي الحديد: خبث الحديد[٤٣]. ومن ذلك قول النبي ﷺ: (أُمِرْتُ بِقَرْيَةٍ تَأْكُلُ الْقُرَى يَقُولُونَ: يَثْرِبَ، وَهِيَ الْمَدِينَةُ، تَنْفِي النَّاسَ كَمَا يَنْفِي الْكِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ).[٤٤]

الثاني: وصفها بالمجتثة مِنْ فَوْقِ الأَرْضِ، أي: مستأصلة. وجعلها صفة مقابلة لصفة الكلمة الطيبة: (أَصْلُهَا ثَابِتٌ). فـ(الاجتثاث) هو أخذ الجثة بكاملها[٤٥] من فوق الأرض، لكون عروقها قريبة من الفوق؛ فكأنها فوق. وهذا يعني: أنه ليس لها أصل ولا فرع، وليس لها ثمار ولا منفعة.

الثالث: وصفها بـ (مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ). وهي متممة للصفة الثانية، فنفى أن يكون للكلمة الخبيثة التي شبهها بالشجرة الخبيثة مكاناً تستقر فيه. والقرار هو مكان الاستقرار، كما قال تعالى في صفة جهنم: ﴿ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَاۖ وَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ ﴾[٤٦]، فالقرار يعني: الثبات. والشجرة الخبيثة لا ثبات لها ولا استقرار، قال الزمخشري: ((شبِّه بها القول، الذي لم يعضَّد بحجة فهو داحض غير ثابت. والذي لا يبقى؛ إنما يضمحل عن قريب لبطلانه؛ من قولهم: الباطل لجلج، وعن قتادة أنه قيل لبعض العلماء: ما تقول في كلمة خبيثة؟ فقال: ما أعلم لها في الأرض مستقرًا، ولا في السماء مصعدًا، إلا أن تلزم عنق صاحبها حتى يوافي بها القيامة)).[٤٧]

فالكلمة مرآة تعكس ما أخفاه الانسان في أعماقه من فكر وثقافة وأخلاق، ولذلك جاء عن الإمام علي عليه السلام: (تكلّموا تعرفوا، فإنّ المرء مخبوء تحت لسانه)[٤٨]؛ ولأجل ذلك جعل النبي ﷺ ما يخرج عن اللسان دليل على إيمانه في قوله ﷺ: (لَا يَسْتَقِيمُ إِيمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَلَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ)[٤٩]؛ لأن المؤمن يتدبر كلامه قبل أن يطلقه، فإن كان خيرا أبداه، وإن كان شرا واراه، أما غير المؤمن فيتكلم بما أتى على لسانه دون أن يبالي ما له وما

عليه، وهنا تكمن خطورة الأمر؛ لأن الكلمة عندها تحدد مصير المتكلم، فإما أن يكون من أهل الصلاح أو من أهل الهلكة والعذاب نستجير بالله تعالى، وقد تتسبب هذه الكلمة بهلكة المتكلم والسامع إن وافقه ورضي عنه. ولذلك حذر الله تعالى في كتابه الكريم منها، وحث الناس على اجتنابها بطريقة عملية حيث استعمل الكناية حين نهى عن الأمور التي قد تثير الدوافع والرغبات عند متلقيها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ ﴾(٥٠)، كناية عن المواقعة(٥١)، وقوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ﴾(٥٢)، أي صرف عن النبي يوسف ﷺ ركوب الفاحشة(٥٣)؛ وغيرها كثير من الآيات التي تهذب الإنسان بشكل عملي على انتقاء افضل المفردات، والابتعاد عن الفحش والتفحش في القول؛ لما له من آثار سيئة وخيمة على الفرد والمجتمع، وهو ما سنعرضه في المطلب القادم إن شاء الله تعالى.

ولذلك نقول إن موقف القرآن الكريم موقف رافض للكلمة الفاحشة الخبيثة السيئة، بل يعدى ذلك الى رفض تداولها حتى عند النهي عنها، ورفض استعمال اي لفظ يوحي بشيء من البذاءة أو قلة الأدب والذوق، وأشار الى سوء عاقبة من يتلفظ بها بتمثيل رائع معروف عند الجميع هو: (الشجرة الخبيثة).

المبحث الثالث

آثار الألفاظ النابية على الفرد المجتمع

لا يخفى ما للألفاظ النابية السيئة من أثر سلبي على الفرد والمجتمع؛ فحين يطلق الفرد لفظاً أياً كان، سواء أكان خيراً أم شراً فإنه يترك أثرا واضحا على المتكلم نفسه من جهة، وعلى السامع من جهة أخرى. ويمكن أن نتناول أثرها على المتكلم بالكلام الفاحش من ناحيتين: دنيوية، وأخروية.

أثر فحش القول على المتكلم نفسه:

للكلمة السيئة أثر واضح على المتكلم بها، فمن الناحية الدنيوية، يتمثل أثرها بتحاشي الناس لصاحب اللسان البذيء والألفاظ المبتذلة، فنرى الناس تجتنبه وتخاف الحديث والعمل معه ومشاركته في أي شأن من الشؤون الدنيوية؛ خوفا من سلاطة لسانه، ودليل ذلك ما ورد عن النبي ﷺ: (إن من شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه)[٥٤]. فينفر الناس عن مخالطته وصداقته ويصبح منبوذا ذميماً، ومؤكد أن تحاشي الناس الاختلاط به ينعكس سلباً على حياته من الناحية المادية فيقل رزقه، ومن الناحية الصحية والأخلاقية؛ إذ يصاب بالكآبة؛ لأنه يشعر أنه سيء الأدب غير محبوب ولا مرغوب بصحبته في المجتمع، وانه غير قادر على التواصل مع ذوي الخلق الحميد والمنزلة الرفيعة.

كما أنه يعرِّض نفسه لسماع ألفاظ ببشاعة ألفاظه وربما أسوأ، ودليله ما ورد عن الإمام علي عليه السلام: (من عابَ عِيب، ومن شتم أُجيب)[٥٥]، وقول الإمام علي بن الحسين عليه السلام: (من رمى الناس بما فيهم رموه بما ليس فيه)[٥٦]، وقد يعرِّض نفسه لخطر الاعتداء والضرب والقتل أحيانا.

أما الأثر الأخروي فمتمثل ببغض الله تعالى له، قال النبي ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ فَاحِشٍ مُتَفَحِّشٍ)[٥٧]، وخسران الآخرة فليس له فيها من نصيب؛ لأن ألفاظه قد ضيعت حسناته وضاعفت سيئاته، قال النبي ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ)[٥٨]، وقال ﷺ: (إن الجنة

حرام على كل فاحش أن يدخلها)[٥٩]، وقال ﷺ: (ألا أخبركم بأبعدكم مني شبها؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: الفاحش المتفحش البذيء).[٦٠]

وقد يؤدي به الفحش في القول الى الخروج عن الاسلام، ولذلك عرّف النبي ﷺ المسلم بقوله: (الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ)[٦١]، فمن لم يسلم الناس من لسانه ليس بمسلم، ولذا ورد عن الامام علي عليه السلام قوله: (الفحش والتفحش ليسا من الإسلام)[٦٢]، وقول النبي ﷺ: (المؤمنُ ليسَ بطعَّانٍ ولا لعَّانٍ ولا بَذِيءٍ ولا فاحشٍ)[٦٣]. وبذلك يعرّض نفسه لخسران الدنيا والآخرة وفضيحة العار ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ ﴾.[٦٤]

أثر فحش القول على المجتمع:

لفحش القول أثر كبير على خراب المجتمعات، ومن ذلك انتشار الفوضى وقلة الأدب؛ إذ يعتاد اللسان على الكلمات الفاحشة السيئة فتجري بغير تقيد، دون احترام لحضور الكبير في السن، أو الصغير الذي لا يصلح طرح هذه الألفاظ مع وجوده، كما أن مجرد سماعها يختزنها في العقل الباطن مما يؤدي الى استرجاعها عند الانفعال فتجري على لسان سامعها الذي استمعها في موقف سابق، فيبثها في موقف آخر أمام جماعة أخرى من الناس، وبذلك تنتشر هذه الآلفاظ كانتشار الفيروسات بين الناس، والأسوأ من ذلك حين يرد المشتوم على الشاتم فيتطاول الطرفان على بعضهما ويزدادان فحشاً، قال الإمام علي عليه السلام: (من أسرع إلى الناس بما يكرهون، قالوا فيه ما لا يعلمون)[٦٥]، وهذا مما يفتح باب العداوة بين الناس ويملأ القلوب بالضغائن والأحقاد، وقد يتطور الحال إلى التربص لفضح من أساء أو الاقتصاص منه وقتله... والتاريخ حافل بقصص كهذه.

كما يتسبب الفحش في القول بانتشار جرائم أخرى غير القتل، كاعتداء الأبناء على آبائهم، وانتشار القيم البالية وغير الأخلاقية _ نستعيذ بالله تعالى _ ((وقول السوء بدون مقتض يبغضه الله سواء أكان هذا القول سرا أم جهرا إلا أنه _ سبحانه_ خص الجهر بالذكر لأنه أشد فحشا، ولأنه أكثر جلبا للعداوة بين الناس، وأشد تأثيرا في إشاعة الجرائم في المجتمع، فإن كثرة

سماع الناس للكلام السيىء. وللقول الماجن، يغرى الكثير منهم بترديد ما سمعوه، وبحكايته في أول الأمر بشيء من الحياء، ثم لا يلبث هذا الحياء أن يزول بسبب أُلف الناس للكثير من الألفاظ النابية، والأقوال السيئة)).[٦٦]

وللكلمة النابية والألفاظ السيئة أثر شديد على نفس متلقيها، وقد تتسبب له بأمراض نفسية وعُقد تتراجع به في كثير من الأحيان إلى ادنى المراتب، وقد أثبتت كثير من الدراسات في هذا المجال صحة ما ذهبنا إليه، فقد أجريت دراسات على موظفين يتلقون كلمات سيئة وألفاظ نابية من مدرائهم، وتلاميذ من معلميهم، أو لأطفال يستمعون إلى ما يقوله أبويهم أثناء الخصام من كلمات جارحة أو تهديد ووعيد، فأثبتت تلك الدراسات أنها طالما تسببت الكثير من المشكلات النفسية مثل عدم الثقة بالنفس أو الحقد والكراهية[٦٧]. وبذلك تكون الفاظ النابية سبباً في خلق مجتمع مشلول مليء بالمعاقين فكرياً ونفسياً.

كما أثبتت بعض الدراسات أيضاً أن الكلمة السيئة تؤثر سلباً على حالة المريض، وتتسبب في بطئ تماثله للشفاء، إن لم تكن سبباً في تأزم حالته الصحية وربما وفاته.[٦٨]

وقد شخّص لنا النبي ﷺ بدوره الكلمة النابية وأثرها المخرّب العابث في قوله ﷺ : (يعذِّب الله اللّسان بعذاب لا يعذّب به شيئاً من الجوارح فيقول: أي ربّ عذَّبتني بعذاب لم تعذِّب به شيئاً؟ فيقال له: خرجت منك كلمة فبلغت مشارق الأرض ومغاربها، فسفك بها الدَّم الحرام وانتهب بها المال الحرام وانتهك بها الفرج الحرام، وعزّتي وجلالي لأعذِّبنّك بعذاب لا أُعذِّب به شيئاً من جوارحك)[٦٩]. فبالكلمة السيئة تُنتهك الأعراض وتُستباح الحرمات وتُسفك الدماء وتُشنُّ الحروب وتعم الأحزان. ولذلك حرمها الله تعالى وأوعد من استعملها وعوّد نفسه عليها بالعذاب، واصفاً إياه بقوله تعالى: ﴿ عُتُلِّۭ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴾[٧٠]، أي: الْفَاحِش الْخلق[٧١]، ولذلك شدد النبي ﷺ محذراً: (من لم يحسب كلامه من عمله كثرت خطاياه وحضر عذابه).[٧٢]

وفي ما تقدم دحض للنظريات التي تعد الألفاظ النابية مفيدة لنا في بعض الأحيان، فقد نشرت الكاتبة البريطانية (ليندسي دودجسون) مقالا في مجلة (بزنس إنسايدر الأمريكية) بعنوان (اللغة

الهابطة مفيدة لنا في بعض الأحيان!) تقول فيه: ((إن الألفاظ النابية والكلمات البذيئة تساعدنا أكثر في التعبير عن أنفسنا، كما تساعدنا في تخفيف الآلام الناتجة عن الضغط النفسي، والجهد الجسدي مثل رفع الأوزان))[٧٣]، وقد استندت الكاتبة الى دراسات وأبحاث عديدة في مجال علم الاجتماع مفادها استخدام اللغة البذيئة يمنح الانسان القدرة على التعبير بشكل أفضل عما يجول في خاطره، أكثر من استخدام اللغة المهذبة والمتزنة، وحسب الأبحاث العلمية الأخيرة التي أجراها عالم النفس البريطاني (ريتشارد ستيفنز)، فإن استخدام الكلمات القبيحة الوقحة علامة على ارتفاع معدل الذكاء، وعامل مساعد على التعامل بشكل أفضل في التعامل مع الآلام الجسدية والنفسية والأعمال الصعبة الشاقة.[٧٤]

والحقيقة أن هذا الكلام مرفوض لا يقبله العقل والمنطق ولا ترتضيه القيم والأخلاق، وقد بينت الآيات الكريمة والأحاديث الواردة عن النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام، آثاره السلبية الدنيوية والأخروية على الفرد والمجتمع، ولا مبرر لمن قال بمنفعتها كالذين نادوا من قبلهم بمنفعة الخمر والميسر، فردّ القرآن الكريم قائلا: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾[٧٥]. ومع ايماننا جازمين أن لا منفعة في الألفاظ النابية االفاحشة، إلا أن القرآن الكريم قد قطع الطريق على القائلين بمنفعتها لظروف استثنائية، فهو كلام رب العالمين، خالق الخلق ومدبر أمورهم والعليم بما يصلح شؤونهم.

المبحث الرابع

وسائل تحصين المجتمع من الألفاظ النابية

سعى الإسلام الى اجتثاث الكلمة الخبيثة من جذورها وقلع أصولها ودوافعها النفسية والفكرية لدى الإنسان، فليس من كلمة يطلقها إلا ولها جذور فكرية ونفسية تساهم في صنعها وإخراجها على اللسان؛ لذلك عني الإسلام عناية بالغة في خلق الوعي، والعناية بالتربية السليمة منذ تكوين الأنسان في رحم أمه وحتى مولده ونشأته، ونبه على خطورة استعمال اللفظ الفاحش أو المنحرف؛ لأن ما ينطقه اللسان يعبّر عن المحتوى الباطني للناطق به، ولذا قال الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام: (تكلّموا تعرفوا، فإنّ المرء مخبوء تحت لسانه)[٧٦]، وقال عليه السلام: (واجعلوا اللسان واحدا، وليخزن الرجل لسانه، فإن هذا اللسان جموح بصاحبه، والله ما أرى عبدا يتقي تقوى تنفعه حتى يختزن لسانه، وإن لسان المؤمن من وراء قلبه، وإن قلب المنافق من وراء لسانه، لأن المؤمن إذا أراد أن يتكلم بكلام تدبره في نفسه، فإن كان خيرا أبداه، وإن كان شرا واراه. وإن المنافق يتكلم بما أتى على لسانه لا يدري ماذا له وما ذا عليه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه»).[٧٧]

ولكيَ يتم تحصين المجتمع من هذه الظاهرة التي صارت اشد سرعة بالانتشار من النار في الهشيم، لدرجة أن الألفاظ النابية والقول الفاحش صار يجري على ألسنة كبار المجتمع وقادته وفي وسائل التواصل الاجتماعي والإعلامي وفي المزاح والمسلسلات وبرامج الأطفال وحتى في بعض الأناشيد المشهورة بين الناس، سواء أكانت تصريحا أم تلميحاً، فلا بد من تحجيمها والقضاء عليها وتحصين الناس منها كتحصينهم من الأمراض الخطيرة الفتاكة، لابد من اتباع الآتي:

١_ اختيارِ افضل الالفاظ، والتباعد قدر المستطاع عن قبيح القول وسيئه وعدّ ألفاظنا من اعمالنا التي نَحاسب عليها، واعتماد قول الله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾[٧٨] منهجاً وسلوكاً

في الحياة، فالقرآن الكريم طالما حثّنا على مخاطبة الآخرين بالكلمة الطيبة، والقول الحسن، والقول المعروف، والقول السديد، والقول الميسور، والقول الكريم. وأكد على ضرورة مراعاة أدب الكلمة في الدعوة بالحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالحسنى، وهو تكليف شرعي على كل مسلم ومسلمة.

٢- انتقاء ما يُسمع من الكلام؛ لانه يترك اثره عند سماعه في ذهن المتلقي، ويختزنه العقل الباطن فيؤدي إلى انحراف فكري أو عقدي أو يؤثر على مستوى انتقاء اللائق من القول، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[٧٩]، وقوله تعالى ناهياً عن استماع غليظ القول واستهزاء المنافقين والكفار: ﴿ فَلَا تَقۡعُدُواْ مَعَهُمۡ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيۡرِهِۦٓۚ إِنَّكُمۡ إِذٗا مِّثۡلُهُمۡۗ ﴾.[٨٠]

٣_ تحاشي المجالس التي يرد فيها اللغو والكلام الفاحش البذيء، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ ﴾[٨١]، فينزه الإنسان نفسه بالإعراض عن استماع الكلمة الباطلة؛ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغۡوَ أَعۡرَضُواْ عَنۡهُ وَقَالُواْ لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ لَا نَبۡتَغِي ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾[٨٢]، ويعلم ذلك لأولاده ومن يعنيه أمرهم ممن يستجيبون لنصحه وإرشاده.

٤_ المداومة على قراءة القرآن الكريم ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ أَجۡرٗا كَبِيرٗا ﴾[٨٣]، ويطلع على الاحاديث النبوية الشريفة واقوال اهل البيت عليهم السلام؛ لأنها تهذب المرء فضلا عن تكوين خزين جيد من المصطلحات السليمة التي تموج بالحكمة والموعظة؛ لأنها صدرت عن معادن العلم ومنابع الحِكَمة. جاءَ أعرابيٌّ إلى النبيّ ﷺ فقال: (دُلَّني على عَملٍ يُدخلُني الجَنَّةَ، قَالَ: ... فَإِنْ لَمْ تُطِقْ ذَلِكَ، فَأَطْعِمِ الْجَائِعَ، وَاسْقِ الظَّمْآنَ، وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ، وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ، فَإِنْ لَمْ تُطِقْ ذَلِكَ، فَكُفَّ لِسَانَكَ إِلَّا مِنْ خَيْرٍ).[٨٤]

٥_ النصح لكل من يتعامل بهذه الالفاظ مع مراعاة شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وترغيبه وترهيبه اتباعا لما علم الله تعالى به نبيه الكريم ﷺ ووجه به المسلمين قائلا:

﴿ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴾[٨٥]، وتذكيرهم بأحاديث النبي ﷺ، كقوله حين سأله رجل قال : (يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة قال: إن من موجبات المغفرة بذل السلام وحسن الكلام).[٨٦]

٦_ أن يعدّ المرء كلامه جزءا من عمله، وهو محاسب عليه لا محالة، قال تعالى: ﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾[٨٧] ،

٧_ الاعراض عن اصحاب السوء وذوي الاخلاق الهابطة؛ لأن التخالط مع أمثالهم يجعل المرء يكتسب من سلوكياتهم وألفاظهم، فسلاحهم قبيح الكلام كما جاء في وصية النبي ﷺ للإمام علي عليه السلام: (... يا علي شر الناس من أكرمه الناس اتقاء فحشه)[٨٨]، وقال الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام: (سلاح اللئام قبيح الكلام)[٨٩]. فهم لا يبالون ما يقولون أو يقال عنهم قال أبو عبد الله عليه السلام: (إن من علامات شرك الشيطان الذي لا يشك فيه أن يكون فحاشا، لا يبالي ما قال ولا ما قيل فيه).[٩٠]

٨_ تجنب الجدال والمراء في الدين وغيره؛ لأن الجدال عادة ما ينتهي بالخصومة والأضغان وفحش القول وسيئه، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[٩١] ، وقال تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[٩٢]، وقال تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ[٩٣]﴾، وقال أبو عبد الله عليه السلام: (إذا قال الرجل لأخيه المؤمن: أف خرج من ولايته وإذا قال: أنت عدوي كفر أحدهما).[٩٤]

٩_ تجنب كثرة الكلام، والميل الى الصمت والتفكر في كلام الاخرين وتمحيصه لتجنب الرديء منه، قال النبي ﷺ: (مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ سَقَطُهُ، وَمَنْ كَثُرَ سَقَطُهُ كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ، وَمَنْ كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ كَانَتِ النَّارُ أَوْلَى بِهِ، فَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ)[٩٥]، وقال الإمام ابو عبد الله عليه السلام: (لايزال العبد المؤمن يكتب محسناً ما دام ساكتاً فإذا تكلم كتب محسناً أو مسيئاً).[٩٦]

١٠_ استبدال الالفاظ النابية بالدعاء كقولنا: غفر الله لك، ورضي الله عنك، فالكلام الفحش

والشتائم واللفاظ النابية قبيحة ومؤذية، حتى لو كانت موجهة الى شخص يتقبلها وعوّد نفسه عليها؛ لإنه يتأذى منها في اللاوعي، ويتسبب في ضعف باحترام الذات وتقديرها، إلا أن التخلص التام يتطلب التدرّب والصبر على عادات سلوكية بديلة، كاستبدال الشتائم جميلة مهذبة مثل: أستغفر الله، وأعوذ بالله، والله أكبر، ولا شك أنه يتطلب تمريناً متواصلا وضبطا للنفس مستعينا عليه بالقرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ، وقصص الصالحين. ((ومن طريفِ ما يُروَى، ما نقلَه أحمدُ بنُ حنبل عن ابنِ عَوْنٍ أنَّهُ كان إذا غَضِبَ على أحدٍ من أهلِه، قال: باركَ اللهُ فيك، فقال لابنٍ له يومًا: باركَ اللهُ فيك، فقال: أبَارَكَ اللهُ فِيَّ؟ قال: نعم، فقال بعضُ مَنْ حَضَر: ما قالَ لك إلاَّ خيرًا، قال: ما قال لي هذا حتَّى أَجْهَدَ يعني اشتَدَّ غَضبُه)).(٩٧)

١١_ تفعيل دور المؤسسات الدينية ودور العبادة لنشر الوعي الاخلاقي في المدارس والمحافل، واقامة الدورات التدريبية الاخلاقية للمعلمين والمدرسين والمدراء وقادة المجتمع كل حسب فئته، وترويض الناس على الصبر والتأني في مواجهة فاحشي القول اتباعاً لأمره تعالى: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾.(٩٨)

١٢_ تقوية الجانب الرقابي، فعلى الوالدين مراقبة الأبناء، وعلى كبار المنطقة ومثقيفهم تحمل مسؤولية متابعة أبناء محلتهم، وأن يتولى المعلمون والمدرسون متابعة طلابهم... وهكذا؛ الكلمات البذيئة والعبارات النابية والتفاحش من أسوأ العادات والسلوكيات التي يمكن أن يكتسبها أي شخص، والعمل على النصح والإرشاد لهم والتأكيد على حرمتها، وسوء عاقبة من يصر عليها.

١٣_ ترك المحاكاة والتقليد الأعمى لبعض المشاهير والدول الغربية، التي يظهر في كثير من مسلسلاتها وأفلامها، وفي تشجيع لاعبيها واغنياتها، ألفاظاً فاحشة مبتذلة وايماءات توحي بالفحش والتفحش.

١٤_ إقامة مسابقات في إيجاد حلول لهذه المشكلة المتنامية ببحوث أو نشرات أو مقاطع

توعوية عن سوء وعواقب الفحش في القول، واشراك اكبر قدر ممكن من الباحثين، ونشر بحوثهم، ووضع جوائز قيمة للمشاركات المتميزة.

١٥_ إنَّ ممَّا أَفْسَدَ ألسنة النَّاشئةِ وتربِيتَهم ممارسات المُربّين وعلى رأسهم الآباء والأُمَّهات، كالعنفَ والقَسوَةِ والسب والشتم وكيل الصفات الذميمة بحجة الانفعال والعصبية وضغط الحياة، وكلُّ ذلك يعد من جنايات المُربِّين الجاهِلين بأصولِ التَّربية، والمُوَرّثُ السيء الذي توارثوه عن أهلهم دون العمل على تقويمه، كل ذلك يعود على الاولاد بالخيبةِ والخسرانِ وفسادِ الطِّباع، فكلّ (إناء بالذي فيه ينضح)، فهذه الأقوال والسلوكيات إنما هي نتيجة المخزون الفكري والخُلُقي عند الإنسان؛ لأنه كما وصفه النبي ﷺ: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء)[٩٩]، فلا شك أن هناك عوامل كثيرة تساهِم في تلويث عقل الطفل ولسانه، لكن يبقى للأهل البصمة الواضحة والمهمة في تربيته وتهذيبه ومن الله التوفيق.

١٦_ ضرورة التفكير الجاد في غاية الطفل من الإساءة وفحش القول، ودوافعه في انتهاج هذا السلوك غير المقبول، مع ملاحظة أهمية بقاء الأهل على الهدوء والاتّزان عند المعالجة؛ لئلا يخرجوا من دائرة العلاج إلى دائرة رد الفعل التي توقعهم في مواجهة سلوك أسوأ من السلوك المراد علاجه، ومن المؤكد أن لكلّ طفلٍ مفتاح خاص وطريقة للتعامل معه لبناء جسور التواصل وإشعارهم بالحنان والأمان والاهتمام بدعمهم ومساعدتهم، وترسيخ لغة الحوار الأسري مع ذويهم وأقرانهم.

الخاتمة:

وفي ختام البحث تؤكد الباحثة على أن الكلام الطيب ما حل في قضية إلا رفع شأنها ووصل بها إلى الغاية العليا، بخلاف الفحش والبذاءة في القول الذي ما نزل في موضع إلا شانه وجعله وبالاً على قائله في الدنيا والآخرة، منبوذا في الدنيا لتفحشه وبذائته، محاسبا في الآخرة بجريرته.

وتوصي الباحثة باعتماد ما جاء من حلول في المبحث الرابع الذي يحمل عنوان (وسائل تحصين المجتمع من الألفاظ النابية) منهجا هاما لتحصين وعلاج المجتمع من هذه الآفة الخطيرة الفتاكة.

كما تؤكد على أهمية تعويد المجتمع على قراءة القرآن الكريم وسماع الأحاديث النبوية المباركة والوصايا الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والصحابة الكرام رضي الله عنهم، وهو خلاف لما جاء من تعليمات وزارة التربية التي تؤكد على تقليص حصص التربية الإسلامية وإلغاءها، أو تعليقها وعدها مادة ثانوية لا أهمية لها، فقد لاحظ المجتمع بأم عينه الآفات والويلات التي جرت على أجيالنا اليوم من جراء بعدهم عن الدين وعن كلام الله تعالى واستحواذه على متابعة الشبكات العنكبوتية من نقص الأخلاق، وضعف الضمير، وقلة الرادع، والاستخفاف بعواقب الأمور، والتلاعب بالأعراض والألفاظ.

نسأل الله تعالى السلامة والتوفيق وحسن العاقبة إنه على كل شيء قدير

هوامش البحث

(1) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصبهاني(المتوفى: ٤٣٠هـ)، الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ثم صورتها عدة دور منها - دار الكتاب العربي - بيروت - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- دار الكتب العلمية- بيروت (طبعة ١٤٠٩هـ بدون تحقيق)، (١٠/٦٣).

(2) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(3) ينظر: بحر العلوم، لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ)، (١/٣٥٢)؛ والكشف والبيان عن تفسير القرآن، للثعلبي، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٢، هـ - ٢٠٠٢ م، (٣/٤٠٧).

(4) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، (٩/٣٤٣).

(5) ينظر: المصدر السابق نفسه، (٩/٣٤٦).

(6) ينظر: بحر العلوم، للسمرقندي، مصدر سابق، (١/٣٥٢).

(7) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)، المحقق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة - ١٤١٩ هـ، (٤/١١٠١).

(8) ينظر: تفسير القرآن، لأبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، (١/٤٩٦).

(9) سورة الممتحنة: الآية ٢.

(10) زاد المسير في علم التفسير، لجمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ، (٤/٢٦٨).

(11) العين، للفراهيدي (المتوفى: ١٧٠هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال. (٧/٣٢٧).

(12) تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م، (١٣/٨٩).

(13) شرح ديوان الحماسة، ليحيى بن علي الشيبانيّ (المتوفى: ٥٠٢هـ) ، الناشر: دار القلم - بيروت، (٢/١٧٩)، للشاعر خَارِجَة بن ضرار المري.

(14) درة الغواص في أوهام الخواص، للقاسم بن علي الحريري البصيري(المتوفى: ٥١٦هـ)، المحقق: عرفات مطرجي، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨/١٩٩٨هـ، (٤٠).

(15) سورة إبراهيم: الآية ٢٦.

(١٦) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤٠٧ هـ، (٥٥٣/٢).

(١٧) ينظر: العين، للفراهيدي مصدر سابق، (٢٤٩/٤).

(١٨) سورة النساء: الآية ١٠٨.

(١٩) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م، (٣٩٤/١).

(٢٠) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

(٢١) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، لمحمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠ م، (١٨١/٢).

(٢٢) ينظر: المخصص، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، (٣٨٦/٣).

(٢٣) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤١٨ هـ، (١٣٠/١)، والمصدر السابق.

(٢٤) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مصدر سابق، (٨٩٩/٢).

(٢٥) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م، (٢١٦٢/٣_ ٢١٦٣).

(٢٦) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م، (٣٩٣/١).

(٢٧) المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م، (٢٢/٣).

(٢٨) هو جرول بن أوس بن مالك العبسي، شاعر مخضرم هجاء لم يكد يسلم من لسانه أحد، وهجا أبه وأمه وعمه وخاله، ولا تجد في شعره مظنة ضعفٍ أو مغمزاً لغامزٍ من ركاكة قولٍ أو غضاضة معنىً أو اضطراب قافية، وله ديوان شعر مطبوع، توفي سنة "٤٥هـ" تقريبًا، وهذا البيت منسوب له.

(٢٩) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للفارابي، مصدر سابق، (٣٥/١).

(٣٠) ينظر: أساس البلاغة، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، (٥١/١).

(٣١) هو تميم بن أبى بن مقبل، ولم أجد لسيرته تفاصيل غير اسمه في الكتب التي بين يدي.

(٣٢) ملحق ديوان تميم بن أُبَيّ بن مقبل، عن أساس البلاغة (بذأ)، عني بتحقيقه عزة حسن، دار الشرق العربي، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، حلب، سوريا، (٢٤٥).

(٣٣) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر، مصدر سابق، (١/١٧٧).

(٣٤) المخلصيات، لمحمد بن عبد الرحمن بن العباس البغدادي المخَلِّص (المتوفى: ٣٩٣هـ)، المحقق: نبيل سعد الدين جرار، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م. (٣/٢٢٠).

(٣٥) ينظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول، لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى : ٦٠٦هـ)، تحقيق : عبد القادر الأرنؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، الناشر: مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة : الأولى، (١٠/٧٥٧).

(٣٦) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة، (١/٤٥).

(٣٧) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر، مصدر سابق، (١/١٧٨).

(٣٨) سورة الزمر: الآية ١٨.

(٣٩) سورة فاطر: الآية ١٠.

(٤٠) سورة الإسراء: الآية ٥٣.

(٤١) ينظر: دراسات في علوم القرآن، لمحمد بكر إسماعيل(المتوفى: ١٤٢٦هـ)، الناشر: دار المنار، الطبعة: الثانية ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، (٣١٢).

(٤٢) ينظر: في ظلال القرآن، لسيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، الناشر: دار الشروق - بيروت- القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - ١٤١٢ هـ، (٤/٢٠٩٨_٢٠٩٩).

(٤٣) ينظر: العين، للفراهيدي، مصدر سابق، (٤/٢٤٩).

(٤٤) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، للامام مسلم، المحقق : مجموعة من المحققين، الناشر : دار الجيل - بيروت، الطبعة : مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في استانبول سنة ١٣٣٤هـ، (٢/١٠٠٦)، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، برقم (١٣٨٢).

(٤٥) ينظر: تهذيب اللغة, لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ) (١٠/٢٥٣)، باب الجيم والثاء.

(٤٦) سورة إبراهيم: الآية ٢٩.

(٤٧) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري، مصدر سابق، (٢/٥٥٤).

(٤٨) نهج البلاغة، شرح الاستاذ محمد عبدة، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت لبنان، الحكمة (٣٩٢).

(٤٩) مسند أحمد، لأحمد بن حنبل، المحقق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر : مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثانية ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، (٢٠/٣٤٣)، برقم (١٣٠٤٨).

(٥٠) سورة الأعراف: الآية ١٨٩.

(٥١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م، (٩/٤١٧).

(٥٢) سورة يوسف: الآية ٢٤.

(٥٣) ينظر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للواحدي، (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار النشر: دار القلم, الدار الشامية – دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ، (٥٤٣).

(٥٤) الكافي، ثقة الاسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي، المتوفي (٣٢٩هـ)، تحقيق: قسم إحياء التراث، مركز بحوث دار الحديث، الطبعة: الخامسة، سنة الطبع: ١٣٦٣ ش، (٣٢٣/١، و ٣٢٧/٢).

(٥٥) بحار الأنوار، لجمعه محمد باقر المجلسي تاريخ التأليف بين (١٦١٦ و ١٦٩٨) ميلاديَّة (١٠٣٧ – ١١١١ هـ)، أصفهان، (٧٨،٩١،٩٥).

(٥٦) المصدر السابق نفسه، (٧٥،٧٨،٣١،٩٩).

(٥٧) مسند أحمد، لأحمد بن حنبل، مصدر سابق، (٩٩/٣٦)، برقم (٢١٧٦٥).

(٥٨) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لابي حاتم البستي(المتوفى: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩ هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م، (٥٠٧/١٢).

(٥٩) الجامع في الحديث، لعبد الله بن وهب بن مسلم القرشي أبو محمد المصري، سنة الولادة / سنة الوفاة ١٩٧هـ، تحقيق د.مصطفى حسن حسين أبو الخير، الناشر دار ابن الجوزي _ السعودية، سنة النشر ١٩٩٦م، (٥٧٢/٢).

(٦٠) الكافي، للكليني، مصدر سابق، (٢٩١/٢).

(٦١) مسند أحمد، لأحمد بن حنبل، مصدر سابق، (٦٥٨/١١)، برقم (٧٠٨٦).

(٦٢) غرر الحكم ودرر الكلم المفهرس من كلام امير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، القاضي ناصح الدين ابي الفتح عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي المتوفي (٥٥٠هـ/١١٥٥م)، ترتيب وتدقيق: عبد الحسن ذهبي، دار الهادي _ بيروت _ لبنان، (٣١٩٩، ٧٨١٦، ٩٤٧٨).

(٦٣) المخلصيات، لأبي طاهر المخلص، مصدر سابق، (٢٢٠/٣).

(٦٤) سورة الحج: من الآية ١١.

(٦٥) نهج البلاغة، مصدر سابق، (١٥١/٢).

(٦٦) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، الطبعة: الأولى، (٣٦٥/٣).

(٦٧) ينظر: الألفاظ النابية خطر يشوه براءة الأطفال، منى الحمودي، ٥/ يوليو/٢٠١٠، https://www.albayan.ae.

(٦٨) ينظر: الألفاظ النابية سلاح شامل لتدمير شخصية الطفل، هناء الحمادي.١٧/مايو/٢٠٠٥-١٢:٠٠، https://www.alittihad.ae،AM .

(٦٩) الكافي، للكليني (١١٥/٢).

(٧٠) القلم: ١٣.

(٧١) ينظر: تفسير القرآن، للسمعاني، مصدر سابق، (٢١/٦).

(٧٢) الكافي، للكليني، مصدر سابق، (٢/١١٥).

(٧٣) علم النفس وراء الشتيمة: لماذا نستخدم ألفاظًا نابية وكلمات بذيئة؟ ترجمة كيو بوست – السبت ٢١ يوليو، ٢٠١٨ https://www.qposts.com.

(٧٤) علم النفس وراء الشتيمة: لماذا نستخدم ألفاظًا نابية وكلمات بذيئة؟ ترجمة كيو بوست – السبت ٢١ يوليو، ٢٠١٨ https://www.qposts.com.

(٧٥) سورة البقرة: لآية ٢١٩.

(٧٦) نهج البلاغة، مصدر سابق، (٣٩٢).

(٧٧) نهج البلاغة، مصدر سابق، (١/٣٤٦)، برقم (١٧٤).

(٧٨) سورة البقرة: من الآية ٨٣.

(٧٩) سورة الزمر: الآية ١٨.

(٨٠) سورة النساء: الآية ١٤٠.

(٨١) سورة المؤمنون: الآية ٣.

(٨٢) سورة القصص: الآية ٥٥.

(٨٣) سورة الإسراء: الآية ٩.

(٨٤) المستدرك على الصحيحين، للحاكم (٢/٢٣٦)، كتاب المكاتب، برقم (٢٨٦١)، وقال عنه: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، أي البخاري ومسلم.

(٨٥) سورة النساء: من الآية ٦٣.

(٨٦) المعجم الكبير، للطبراني، الناشر: مكتبة العلوم والحكم – الموصل، الطبعة الثانية ، ١٤٠٤ – ١٩٨٣، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، (٢٢/١٨٠).

(٨٧) سورة ق: الآية ١٨.

(٨٨) من لايحضره الفقيه، للشيخ الصدوق المتوفي (٣٧١هـ)، الطبعة: الثانية, سنة الطبع: ١٤٠٤، (٤/٣٥٣).

(٨٩) بحار الأنوار، للمجلسي، مصدر سابق، (٧٥/١٨٥).

(٩٠) الكافي، للكليني، مصدر سابق، (٢/٣٢٣).

(٩١) سورة الأنعام: من الآية ١٠٨.

(٩٢) سورة العنكبوت: من الآية ٤٦.

(٩٣) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

(٩٤) الكافي، للكليني، مصدر سابق، (٢/٣٦١).

(٩٥) المعجم الأوسط، للطبراني، (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين – القاهرة، (٦/٣٢٨).

(٩٦) شرح أصول الكافي، مولي محمد صالح المازندراني المتوفي (١٠٨١)، تحقيق: مع تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح : السيدعلي عاشور، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢١ - ٢٠٠٠ م، المطبعة: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، (٣٤٢/٨).

(٩٧) تاريخ دمشق، لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: ٥٧١هـ)، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، (٣٥٢/٣١).

(٩٨) سورة فصلت: الآية ٣٤.

(٩٩) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، للبخاري، مصدر سابق، (٩٥/٢)، باب اذا اسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، برقم (١٣٥٨).

المصادر:

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الكتب:

١. أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٢. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤١٨ هـ.

٣. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩ هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.

٤. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، تاريخ التأليف بين (١٦١٦ و ١٦٩٨) ميلاديَّة (١٠٣٧ – ١١١١ هـ)، أصفهان.

٥. بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ).

٦. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: ٥٧١هـ)، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م.

٧. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠ م.

٨. تفسير القرآن العظيم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)، المحقق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة – ١٤١٩ هـ.

٩. تفسير القرآن، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

١٠. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

١١. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، الطبعة: الأولى.

١٢. تهذيب اللغة, محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

١٣. جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى : ٦٠٦هـ)، تحقيق : عبد القادر الأرنؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، الناشر : مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة : الأولى.

١٤. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

١٥. الجامع في الحديث، عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي أبو محمد المصري، سنة الولادة / سنة الوفاة ١٩٧هـ، تحقيق د . مصطفى حسن حسين أبو الخير، الناشر دار ابن الجوزي _ السعودية، سنة النشر ١٩٩٦م.

١٦. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)، الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ثم صورتها عدة دور منها - دار الكتاب العربي - بيروت، - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،- دار الكتب العلمية- بيروت (طبعة ١٤٠٩هـ بدون تحقيق)

١٧. دراسات في علوم القرآن، محمد بكر إسماعيل (المتوفى: ١٤٢٦هـ)، الناشر: دار المنار، الطبعة: الثانية ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

١٨. درة الغواص في أوهام الخواص، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، أبو محمد الحريري البصري (المتوفى: ٥١٦هـ)، المحقق: عرفات مطرجي، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨/١٩٩٨هـ.

١٩. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤٢٢ هـ .

٢٠. شرح أصول الكافي، مولي محمد صالح المازندراني المتوفي (١٠٨١)،تحقيق: مع تعليقات : الميرزا أبو الحسن الشعراني / ضبط وتصحيح : السيدعلي عاشور، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢١ – ٢٠٠٠ م، المطبعة: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان.

٢١. شرح ديوان الحماسة (ديوان الحماسة: اختاره أبو تمام حبيب بن أوس ت ٢٣١ هـ)، المؤلف: يحيى بن علي بن محمد الشيبانيّ التبريزي، أبو زكريا (المتوفى: ٥٠٢هـ)، الناشر: دار القلم – بيروت.

٢٢. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م.

٢٣. غرر الحكم ودرر الكلم المفهرس من كلام امير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، القاضي ناصح الدين ابو الفتح عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي المتوفي (٥٥٠هـ/١١٥٥م)، ترتيب وتدقيق: عبد الحسن ذهبي، دار الهادي _ بيروت _ لبنان.

٢٤. في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، الناشر: دار الشروق – بيروت– القاهرة، الطبعة: السابعة عشر – ١٤١٢ هـ.

٢٥. الكافي، ثقة الاسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي، المتوفي (٣٢٩هـ)، تحقيق: قسم إحياء التراث، مركز بحوث دار الحديث، الطبعة: الخامسة، سنة الطبع: ١٣٦٣ ش.

٢٦. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

٢٧. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤٠٧ هـ.

٢٨. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)،

تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٢، هـ – ٢٠٠٢ م.

٢٩. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ –١٩٩٨م.

٣٠. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م.

٣١. المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.

٣٢. المخلصيات، محمد بن عبد الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن بن زكريا البغدادي المخَلِّص (المتوفى: ٣٩٣هـ)، المحقق: نبيل سعد الدين جرار، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م.

٣٣. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، المحقق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر : مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثانية ١٤٢٠هـ ، ١٩٩٩م.

٣٤. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى : ٢٦١ هـ، المحقق : مجموعة من المحققين، الناشر: دار الجيل – بيروت، الطبعة : مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في استانبول سنة ١٣٣٤ هـ.

٣٥. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين – القاهرة.

٣٦. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، الناشر : مكتبة العلوم والحكم – الموصل، الطبعة الثانية ، ١٤٠٤ – ١٩٨٣، تحقيق : حمدي بن عبدالمجيد السلفي.

٣٧. معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م.

٣٨. المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد

النجار)، الناشر: دار الدعوة.

٣٩. ملحق ديوان تميم بن أُبَيّ بن مقبل عن أساس البلاغة (بذأ)، عني بتحقيقه عزة حسن، دار الشرق العربي، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، حلب، سوريا

٤٠. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، المتوفى ٣٨١هـ، الطبعة: الثانية, سنة الطبع: ١٤٠٤.

٤١. نهج البلاغة، تأليف: الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، شرح: الاستاذ محمد عبده، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت لبنان.

٤٢. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار النشر: دار القلم , الدار الشامية - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.

References:

1. The basis of rhetoric, Abu Al-Qasim Mahmoud bin Amr bin Ahmed, Al-Zamakhshari Jarallah (died: 538 AH), investigation: Muhammad Basil Oyoun Al-Soud, Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Beirut - Lebanon.

2. Anwar al-Tanzeel Wa Asrar al-Tawel , Nasir al-Din Abu Saeed Abdullah bin Omar bin Muhammad al-Shirazi al-Baydawi (died: 685 AH), Investigator: Muhammad Abd al-Rahman al-Mara'ashli, publisher: House of Revival of Arab Heritage - Beirut, Edition: First - 1418 AH.

3. al-Ihsan fi Taqgreeb Sahih Ibn Hibban, Muhammad Ibn Habban Ibn Ahmad Ibn Habban Ibn Muadh Ibn Ma'bad, al-Tamimi, Abu Hatim, al-Darimi, al-Busti (died : 354 AH), arranged by: al-Ameer Alaa al-Din Ali Ibn Balban al-Farsi (died : 739 AH) Edited by: Shuaib Al-Arnaout, Publisher: Al-Resala Foundation, Beirut, Edition: First, 1408 AH - 1988 AD.

4. Bihar al-Anwar al-Gama'a ludurar Akhbar al-Imma al-Athar Muhammad Baqir al-Majlisi, date of composition between (1616 and 1698) AD (1037 - 1111 AH), Isfahan.

5. Bahr al-Uloom, Abu al-Layth Nasr bin Muhammad bin Ahmed bin Ibrahim al-Samarqandi (died: 373 AH).

6. The History of Damascus, Abu al-Qasim Ali bin Al-Hassan bin Heba Allah, known as Ibn Asaker (died: 571 AH), Investigator: Amr bin Gharamah Al-Amrawi, publisher: Dar Al-Fikr for printing, publishing and distribution, year of publication: 1415 AH - 1995 AD.

7. Interpretation of the Holy Qur'an (Interpretation of Al-Manar), Muhammad Rashid bin Ali Reda bin Muhammad Shams Al-Din bin Muhammad Baha Al-Din bin Manla Ali Khalifa Al-Qalamuni Al-Husseini (died: 1354 AH), publisher: The Egyptian General Book Authority, Publication year: 1990 AD.

8. Interpretation of the Great Qur'an, Abu Muhammad Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Idris ibn al-Mundhir al-Tamimi, al-Handali, al-Razi ibn Abi Hatim (died: 327 AH), investigator: Asaad Muhammad al-Tayyib, publisher: Nizar Mustafa al-Baz Library - Kingdom of Saudi Arabia, Edition: Third - 1419 AH.

9. Interpretation of Qur'an, Abu Al-Muzaffar, Mansour bin Muhammad bin Abdul-Jabbar bin Ahmed Al-Marwazi Al-Samani Al-Tamimi Al-Hanafi and then Al-Shafi'i (died: 489 AH), Investigator: Yasser bin Ibrahim and Ghunaim bin Abbas bin Ghunaim, publisher: Dar Al-Watan, Riyadh - Saudi Arabia, Edition: The first, 1418 AH - 1997 AD.

10. Interpretation of Al-Nasfi (Madark al-Tanzeel Wa Haqaek alTaweel , Abu Al-Barakat Abdullah bin Ahmed bin Mahmoud Hafez Al-Din Al-Nasafi (died: 710 AH), verified and narrated by: Yusuf Ali Badawi, reviewed and presented to him by: Mohi Al-Din Dib Misto, Publisher: Dar Al-Kalim Al-Tayyib Beirut, the first edition, 1419 AH - 1998 AD.
11. Tafseer al-Waseet for Holy Qur'an, Muhammad Sayed Tantawi, Publisher: Dar Nahdet Misr for Printing, Publishing and Distribution, Faggala - Cairo, Edition: First.
12. Refining the language, Muhammad bin Ahmed bin Al-Azhari Al-Harawi, Abu Mansour (died: 370 AH), Investigator: Muhammad Awad Mereb, Publisher: House of Revival of Arab Heritage - Beirut, Edition: First, 2001 AD.
13. Jamaa al-Usul Fi Ahadeeth al-Rasool (The Collector of Origins in the Hadiths of the Messenger) Majd Al-Din Abu Al-Saadat Al-Mubarak Bin Muhammad Bin Muhammad Bin Muhammad Bin Abdul Karim Al-Shaibani Al-Jazari Ibn Al-Atheer (died: 606 AH), investigation by: Abdul Qader Al-Arnaout - the sequel, investigated by Bashir Ayoun, publisher: Al-Halawani Library - Al-Mallah Press Dar Al-Bayan Library, Edition: First.
14. Jami' al-Bayan on Interpretation of the Verses of the Qur'an, (Jamaa al-Bayan Aan Taaweel Aya al-Quran) Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katheer bin Ghalib Al-Amali, Abu Jaafar al-Tabari (died: 310 AH), Investigator: Ahmed Muhammad Shakir, Publisher: Al-Risala Foundation, Edition: First, 1420 AH - 2000 AD.
15. Al-Jami Fi Hadith, Abdullah bin Wahb bin Muslim Al-Qurashi Abu Muhammad Al-Masri, year of birth / year of death 197 AH, investigated by Dr. Mustafa Hassan Hussein Abu al-Khair, publisher Ibn al-Jawzi _ Saudi Arabia, year of publication 1996 AD.
16. Hilyat al-Awlyaa Wa Tabaqat al-Asfyaa , Abu Naim Ahmed bin Abdullah bin Ahmed bin Ishaq bin Musa bin Mahran Al-Asbahani (died: 430 AH), publisher: Al-Sa'ada - next to the Governorate of Egypt, 1394 AH - 1974 AD, then it was photographed in several roles, including - Arab Book House - Beirut, - Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, - Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut (edition 1409 AH without investigation)
17. Studies in the Sciences of the Qur'an, Muhammad Bakr Ismail (deceased: 1426 AH), publisher: Dar Al-Manar, second edition: 1419 AH-1999 AD.
18. Durat al-Ghawas Fi Awham al-Khawas , Al-Qasim bin Ali bin Muhammad bin Othman, Abu Muhammad Al-Hariri Al-Basri (died: 516 AH), Investigator: Arafat Matarji, Publisher: Cultural Books Foundation - Beirut, Edition: First, 1418/1998

AH.
19. Zad al-Maseer Fi Ulum al-Tafseer, Jamal Al-Din Abu Al-Faraj Abdul Rahman bin Ali bin Muhammad Al-Jawzi (died: 597 AH), Investigator: Abdul Razzaq Al-Mahdi, Publisher: Dar Al-Kitab Al-Arabi - Beirut, Edition: First - 1422 AH.
20. Explanation of the rules al-Kafi, Mawli Muhammad Salih al-Mazandrani, who died (1081), investigative: with comments: Mirza Abu al-Hasan al-Sha`rani / Edited and Corrected by: Sayyid Ali Ashour, Edition: First, Year of Publication: 1421 - 2000 AD, Press: House of Revival of Arab Heritage for Printing Publishing and Distribution, Publisher: House of Revival of Arab Heritage for Printing, Publishing and Distribution - Beirut - Lebanon.
21. Explanation of the Diwan of enthusiasm (Diwan of enthusiasm (al-hamas) : chosen by Abu Tammam Habib bin Aws, d. 231 AH), author: Yahya bin Ali bin Muhammad al-Shaibani al-Tabrizi, Abu Zakaria (died: 502 AH), publisher: Dar al-Qalam - Beirut.

22. Al-Sahih The Crown of Language and Suhah al-Arabiyah , Abu Nasr Ismail bin Hammad Al-Jawhari Al-Farabi (died: 393 AH), investigation: Ahmed Abdel Ghafour Attar, Publisher: Dar Al-Ilm for Millions - Beirut, Fourth Edition: 1407 AH - 1987 AD.
23. Gharar al-Hakam and Durr al-Kalam indexed from the words of the Commander of the Believers Ali bin Abi Talib (peace upon him) , Judge Nasih al-Din Abu al-Fath Abd al-Wahed bin Muhammad al-Tamimi al-Amidi (died 550 AH/1155 AD), arranged and checked by: Abdul Hassan Thahabi, Dar al-Hadi _ Beirut _ Lebanon.
24. In the Shadows of the Qur'an, Seyyed Qutb Ibrahim Hussein al-Sharbi (deceased: 1385 AH), publisher: Dar al-Shorouk - Beirut - Cairo, edition: seventeenth - 1412 AH.
25. Al-Kafi, Thiqat al-Islam (the confidence of Islam) Abu Jaafar Muhammad ibn Yaqoub ibn Ishaq al-Kulayni al-Razi, (died : 329 AH), investigation: Department of Heritage Revival, Dar al-Hadith Research Center, edition: Fifth Edition, year of publication: 1363 m.
26. The Book of the Eye (Kitab al-Ayen) , Abu Abd al-Rahman al-Khalil ibn Ahmad ibn Amr ibn Tamim al-Farahidi al-Basri (died: 170 AH), investigator: Dr. Mahdi al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim al-Samarrai, publisher: Al-Hilal House and Library.
27. al-Kishaf Aan Haqaeq Ghawamidh al-Tanzeel, Abu al-Qasim Mahmoud bin Amr bin Ahmed, Al-Zamakhshari Jarallah (died: 538 AH), publisher: Dar Al-Kitab Al-Arabi - Beirut, Edition: Third - 1407 AH.

28. Revealing and clarifying the interpretation of the Qur'an, Ahmed bin Muhammad bin Ibrahim Al-Thalabi, Abu Ishaq (died : 427 AH), investigation: Imam Abi Muhammad bin Ashour, review and proofreading: Professor Nazeer Al-Saadi, publisher: House of Revival of Arab Heritage, Beirut - Lebanon, Edition First: 1422 A.H. - 2002 A.D.
29. alLabab Fi Ulum al-Quran Abu Hafs Siraj al-Din Omar bin Ali bin Adel al-Hanbali al-Dimashqi al-Nu'mani (died: 775 AH), Investigator: Sheikh Adel Ahmed Abdel Mawgod and Sheikh Ali Muhammad Moawad, Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Beirut / Lebanon, Edition: First 1419 AH - 1998 AD.
30. al-Muhakim Wa al-Muheet al-Adham , Abu Al-Hassan Ali bin Ismail bin Saydah Al-Mursi (T.: 458 AH), Investigator: Abdul Hamid Hindawi, Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut, Edition: First, 1421 AH - 2000 AD.
31. al-Mukhasas , Abu Al-Hasan Ali bin Ismail bin Saydah Al-Mursi (died: 458 AH), Investigator: Khalil Ibrahim Jafal, Publisher: House of Revival of Arab Heritage - Beirut, Edition: First, 1417 AH 1996 AD.
32. al-Mukhlysiyat , Muhammad bin Abdul-Rahman bin Al-Abbas bin Abdul-Rahman bin Zakaria Al-Baghdadi, the Savior (died: 393 AH), Investigator: Nabil Saad Al-Din Jarrar, Publisher: The Ministry of Endowments and Islamic Affairs of the State of Qatar, Edition: First, 1429 AH - 2008 AD.
33. Musnad alImam Ahmad bin Hanbal, Ahmad bin Hanbal, Investigator: Shuaib Al-Arnaout and others, Publisher: Al-Resala Foundation, second edition: 1420 AH, 1999 AD.
34. al-Musnad al-Saheeh al-Mukhtasar by transfer justice to the justice to the Messenger of God, may God bless him and grant him peace (Sahih Muslim), Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qushayri al-Nisaburi, died : 261 AH, the investigator: a group of investigators, publisher: Dar al-Jeel - Beirut, Edition: illustrated from the Turkish edition printed in Istanbul in the year 1334 AH.
35. The Middle Lexicon, Suleiman bin Ahmed bin Ayoub bin Mutair Al-Lakhmi Al-Shami, Abu Al-Qasim Al-Tabarani (died: 360 AH), Investigator: Tariq bin Awad Allah bin Muhammad, Abdul Mohsen bin Ibrahim Al-Husseini, publisher: Dar Al-Haramain - Cairo.
36. The Great Lexicon, Suleiman bin Ahmed bin Ayoub Abu Al-Qasim Al-Tabarani, Publisher: Library of Science and Judgment - Mosul, second edition, 1404 - 1983, investigation: Hamdi bin Abdul Majeed Al-Salafi.
37. A Dictionary of Contemporary Arabic Language, Dr. Ahmed Mukhtar Abdel Hamid Omar (deceased: 1424 AH) with the help of a working team, Publisher: World of Books, Edition: First, 1429 AH - 2008 AD.

38. The Intermediate Lexicon, the Arabic Language Academy in Cairo (Ibrahim Mustafa / Ahmed Al-Zayat / Hamed Abdel-Qader / Muhammad Al-Najjar), publisher: Dar Al-Da`wah.
39. Supplement to the Diwan of Tamim bin Ubai bin Muqbil on the basis of balaghah (Badha), on the authority of its verification, Izzat Hassan, Dar Al Sharq Al Arabi, second edition, 1416 AH-1995 AD, Aleppo, Syria
40. Mn La Yahdhrahu al-Faqeeh (Who does not attend the jurist), Sheikh Al-Saduq, died 381 AH, Edition: Second, Year of Publication: 1404.
41. Nahj al-Balagha, authored by: Imam Ali bin Abi Talib, peace be upon him, explanation: Professor Muhammad Abdo, publisher: Dar al-Maarifa for Printing and Publishing - Beirut, Lebanon.
42. Al-Wajeez Fi Tafseer al-Kitab al-Azeez ,Abu Al-Hasan Ali bin Ahmed bin Muhammad bin Ali Al-Wahidi, Al-Naysaburi, Al-Shafi'i (died: 468 AH), investigation: Safwan Adnan Daoudi, Publishing House: Dar Al-Qalam, Al-Dar Al-Shamiya - Damascus, Beirut, Edition: First , 1415 AH.

العوامل المؤِّثِرة في نوط الحكم بالمظنّة أو بالحكمة: دراسة أصوليّة

أيمن صالح

أستاذ الفقه وأصوله

جامعة قطر

Factors Affecting Attaching Ruling to Its Cause (*Illah*) or to Its Reason (*Hikmah*): A Study in *Usul Al Fiqh*

Ayman Saleh,

Qatar University

gotoayman@gmail.com

- تاريخ استلام البحث ٢٩ / ١١ / ١ ٢ ٠ ٢ م
- تاريخ قبـــول النشر ١٢ / ١٢ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

ثَمَّ جدلٌ نظريٌ في كتب الأصول، قديمًا وحديثًا، حولَ القول بجواز أن يُعلَّل الحكم بحكمته، أم يجب أن يُعلَّل بالمظنّة الظاهرة المنضبطة (العلّة). وبالنظر إلى الفروع العملية للفقهاء، فإنّا وجدناهم ينيطون الأحكام بالحكمة نفسها تارةً، وبالمظنة/ العلة تارةً أخرى، فاحتاج الأمر إلى معرفة العوامل التي تؤثّر في اختياراتهم هذه. وبالاستقراء توصّل الباحث إلى تسعة عوامل تؤثِّر في نوط الحكم بالمظنّة أو بالحكمة في الوقائع.

الكلمات المفتاحية: التعليل بالحكمة، التعليل بالمظنة، العلة، الحكمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله ومن والاه، وبعد:

فإنّ علم مقاصد الشريعة بلغ مبلغًا عظيمًا هذه الأزمان، من حيث انتشارُ تناولِه، وكثرةُ المؤلّفات فيه، وهو علمٌ حقيق بالعناية والرعاية، عظيم الفائدة، كبير العائدة، ولاسيّما في تسديد النظر في القضايا الاجتهادية المعاصرة، لكنّه في الوقت نفسه مَزِلّة قدم إذا أُخذ بمعزلٍ عن أصله ومعدنِه، علمِ أصول الفقه، الذي اشتمل على آليّات تحديد المقاصد، وشروطها، وضوابط إعمالها. فالحقيقةُ التاريخية التي لا ينبغي إغفالها هي أنّ علم مقاصد الشريعة فرعٌ عن علم أصول الفقه، عنه انبثق ومنه اشتُق، ولا ينبغي للفرع أن يعود على أصله بالإبطال، وإلا أبطل نفسه.

وكثيرٌ من الخائضين في البحث المقاصدي، سيّما من غير المتخصّصين في الأصول، يندفعون بحماسٍ زائد مع المقاصد، أو ما يخالونها المقاصد، من غير تقيُّد بمقرّرات الأصوليين العتيدة في ضوابط تحديدها وإعمالها: إمّا جهلًا بهذه المقرّرات لوعورة مباحثها، ودقّتها، وكثرة الخلاف والخلط فيها في مباحث القياس من كتب الأصول، وإمّا إعراضًا عنها بقصد الالتفاف على الأحكام الشرعيّة التي تفيدها النصوص، وتعطيلِها بذريعة إعمال المقاصد، كما يظهر ذلك جليًّا في كتابات الحداثيين والعَلمانيين أصحاب القراءات الجديدة للنصوص الدينيّة.

وفي المقابل هناك طائفةٌ من أهل الشريعة «متحفِّظة» على علم المقاصد برمّته؛ لما تراه من تعسُّف في توظيفه والتذرّع به إلى الافتئات على الشريعة، وتعطيل ظواهرها ونصوصها ومقرّراتها، من قِبَل كثيرين، هم في الغالب دخلاء على العلوم الشرعيّة.

فبعيدًا عن هذين المسلكين: مسلك المتهاونين، ومسلك المتحفِّظين، يأتي هذا البحث ليربط علم المقاصد بعلم أصول الفقه، بتجلية عوامل عِدّة ذكرها الأصوليون: صراحةً، أو إشارة، تؤثِّر في تعليق الأحكام: إما بالمقاصد والحِكَم، وإما بالمظانّ والأسباب.

وهذا البحث هو الثالث في هذا السّياق إذ سُبق ببحثين تمهيديين مهمّين:

أحدهما: بعنوان: "العلة والحكمة والتعليل بالحكمة: دراسة مصطلحيّة"، وقد هدف إلى تجلية الاصطلاحات المتعلّقة بموضوع التعليل بالحكمة، كالعلة والحكمة والسبب والمظنة وضابط السبب، ولا سيّما أن بعض هذه الاصطلاحات بلغ الغاية في الغموض والاضطراب، ممّا أورث نزاعاتٍ كثيرةً في تعريفها، وفيما ترتب على ذلك من شروطها، والمسائل المرتبطة بها في الدراسات الأصولية: قديمها وحديثها. وممّا هدف إليه البحث المذكور أيضًا تحريرُ محلّ نزاع الأصوليين في مشروعية نوط الحُكم: وجودًا، أو عدمًا، أو كليهما، بالحكمة دون المظنة/العلة، وهو ما يُسمّى عندهم بالتعليل بالحكمة.

والبحث الثاني: بعنوان "التعليل بالمظنة لا بالحكمة: دراسة أصوليّة"، وقد هدف إلى تأصيل القول بنوط الأحكام بالأوصاف الظّاهرة المنضبطة (العِلَل أو المظانّ لا الحِكَم والمقاصد) ببيان معناه، وشواهده من أقوال العلماء، وأدلّته الشّرعيّة، وغايته التي تمثِّل الفلسفة الأصوليّة التي يقوم عليها. وقد أُشير في البحث المذكور إلى أنّ التعليل بالمظنة، وإن كان هو الغالب في أحكام الشرع، فيُمكن العدول عنه إلى اعتبار الحكمة كليًّا أو جزئيًّا، وجودًا أو عدمًا، في أحوالٍ خاصّة. وهو ما سنبيّنه في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وبعد الفراغ من هذا البحث، تظلّ الحاجة قائمة في قابل الأيام إلى إنجاز بحوث تطبيقية تفصيلية، تتناول قضايا فقهية معاصرة محدَّدة، نبيِّن فيها الكيفية التطبيقية لإعمال القواعد والعوامل التي خلصنا إليها في هذه السلسلة الثلاثية من البحوث النظرية، كما فعلناه في كتابنا الأخير حول البصمة الوراثية، وهو ما نسأل الله تعالى أن ييسّره لنا بعونه وتوفيقه.

إشكاليّة البحث:

ثَمَّ جدلٌ نظريٌ في كتب الأصول، قديمًا وحديثًا، حولَ القول بجواز أن يُعلَّل الحكم بحكمته، أم يجب أن يُعلَّل بالمظنّة الظاهرة المنضبطة (العلّة). وبالنظر إلى الفروع العملية للفقهاء، فإنّا وجدناهم ينيطون الأحكام بالحكمة نفسها تارةً، وبالمظنة/ العلة تارةً أخرى، فاحتاج الأمر إلى استقراء العوامل التي تؤثِّر في اختياراتهم هذه.

وعليه، تتركّز إشكاليّة البحث في السؤال الآتي:

ما العوامل المؤثِّرة في نوط الحكم بمظنته أو بحكمته، كما تدلّ عليه مباحث الأصوليين ومذاهب الفقهاء؟

ويسبق هذا السؤال الرئيس سؤالان تمهيديّان:

أحدهما: ما خلاصة القول في تحرير الاصطلاحات الدائرة في باب التعليل بالحكمة والتعليل بالمظنة؟

والسؤال الثاني: ما أشكال تصرّفات الفقهاء عند تردّد الحكم بين أن يُناط بالمظنة أو بالحكمة؟

أهداف البحث:

ذِكر خلاصة القول في تحرير الاصطلاحات المستعملة في مبحث التعليل بالمظنة أو الحكمة.

استقراء أشكال تصرفات الفقهاء عند تردُّد الحكم بين أن يُناط بالمظنة أو بالحكمة.

استقراء العوامل المؤثِّرة في نوط الحكم بالمظنة أو بالحكمة عند الأصوليين والفقهاء، وبيانُها.

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهجين: التحليلي، والاستقرائي، على حدٍّ سواء.

الدراسات السابقة:

مع كثرة ما كتبه المعاصرون في باب التعليل عمومًا، وفي مسألة التعليل بالحكمة خصوصًا، فإنّ الغالب المعظم من هذه البحوث تناول القضايا الكبرى في الموضوعات المذكورة، وقليلٌ منها ولج إلى التفاصيل الدقيقة، وأعني بذلك تفاصيل التفاصيل، كما أنّ أكثرها خلا من تقعيدٍ يضبط آلية التعليل بالحكمة عند تعارضه مع التعليل بالمظنّة، وبيان كيفية توظيفه في القضايا الفقهية قديمةً ومعاصرة. وهذا ما لاحظه بعض الباحثين في التجديد الأصولي، قال حسين آيت سعيد:

«تعليل الأحكام بحِكَمها لابدّ فيه من تجديدٍ وتقعيد؛ إذ ما يزال بابُه فقيرًا من حيث التأصيل لضوابطه وشروطه حتى يُعتمد كما تُعتمد العلة المستنبطة»(١).وقال: «القول بتعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد، لم يكن بدعًا من القول، لكنّه من ناحية العمل، ناله حيفٌ، وأُصيب بضمور وهزال، وينبغي الاهتمام بهذا الجانب، وتأصيله أكثر، وإضافة ضوابط وشروطًا أُخر له، حتى يُحدّد بدقة، وينضبط كلِّيًا، لأنّ الضوابط الموضوعة له غير كافية في عصرنا هذا، وهي غير قادرة على إنتاج اجتهاد سديد وموفّق لا تتضارب فيه الجزئيّات مع كلّيّاتها، ولا كلّيّاتٍ وجزئيّاتٍ أُخر، فالمجال ما يزال رحبًا لمن يُجدِّد فيه ممّن آنس من نفسه القدرة على السِّباحة في لجّيّ هذا البحر، وأمّا من قنع بأن يحوم في شُطآنه فما هو موجودٌ يكفيه»(٢).

وممّا وقفنا عليه من الدراسات وله تعلُّقٌ قريب، نوعًا ما، بموضوعنا دراستان:

الأولى: بحث بعنوان: "الاجتهاد المقاصدي الأصولي: نوط الأحكام بمقاصدها نموذجًا"، للدكتور جاسر عودة، نشره في ضمن عدّة بحوث أخرى في المقاصد في كتاب بعنوان: **الاجتهاد المقاصدي من التصوّر الأصولي إلى التنزيل العملي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣م. الصفحات ٤٥-٨٩.

والبحث مستلّ مع تعديلات يسيرة من رسالة الماجستير للباحث التي نُوقشت في العام ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، وصدرت بعد ذلك في كتاب بعنوان: **فقه المقاصد: إناطة الأحكام بمقاصدها**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

هدف البحث إلى الإجابة عن السؤال: «هل يصلح المقصد كوصف يتعلّق به الحكم، كما هو الحال في العلة التي يَتّفق على حجّيتها أغلب الفقهاء»(٣).

وجاء البحث – كما قال المؤلِف – في سياق التجديد في البحث المقاصدي محاولًا: «الإسهام في هذا التجديد المعاصر عن طريق إعمال المقاصد في حال تعارض النصوص وتفسيرها، ويقترح القاعدة التالية: "تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها: وجودًا وعدمًا، كما تدور مع عللها: وجودًا وعدمًا"»(٤).

واعتمد المؤلّف على ضابط وحيد لجواز التعليل بالمقصد، وذلك بالتفريق بينه وبين الحكمة فقال: «على الرغم من أنَّ الحكمة من الحُكم لا تختلف عن المقصد من الحُكم عند كثيرٍ من الأصوليّين، إلا إنّه يبدو لي أنّ هناك فارقًا معتبرًا بين ما يُقصد بالحكمة وما يُقصد بالمقصد، وهذا الفارق له أثره في مسألة التعليل. فالحكمة مصلحة تترتب على الحكم، أمّا المقصد فهو مصلحة، أو مجموعة مصالح، ينصّ الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنّها المقصودة من الحكم، أي لولاها لما شُرع الحكم أصلًا. وأرى بناء على ذلك أنّ الحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءًا من المقصد، وقد تساوي المقصد، وأنّ النقد الموجّه إلى التعليل بالحكمة، وإناطة الحُكم بها، لا يلزم أن ينطبق على التعليل بالمقصد»(٥).

وحاصل ذلك أن المؤلّف يرى أنّ الحكمة أعمّ من المقصد، والمقصدَ أخصُّ منها، والحُكم يدور مع المقصد لا مع مطلق ما يُسمّى حكمة. والمقصد عنده هو ما لولاه لم يُشرع الحكم أصلًا، بينما الحكمة قد تكون كذلك فيُناط بها الحكم، كالمقصد تمامًا، وقد تكون مجرّد مصلحة تترتّب على الحكم من دون أن تكون هي الباعث الكلّي عليه، وهذه لا يُناط بها الحكم.

والبحث في نظري لا يقدِّم جديدًا في هذا السياق، وأكثرُ من ذلك أنّه يقوم على فهمٍ شائع مغلوطٍ لقول من قال من الأصوليين بجواز التعليل بالحكمة، حيث يبدو من صنيع الباحث بإيراده عددًا من الفروع الفقهية التي اعتُرض بها على نوط الحُكم بالحكمة: كنوط عدّة المرأة ببراءة الرحم لا بعدد القروء، ونوطِ الفطر في السفر بذات المشقّة لا بالسفر، ونوطِ التحريم الناشئ عن الرَّضاع بالجزئيّة لا بنفس الارتضاع، وتكلّفِه في الجواب عن هذه الفروع – يبدو من ذلك أنّه فهم من قول من قال من الأصوليين بجواز التعليل بالحكمة أنهم يوجبون ذلك عند كلّ حكمة، مع أنّ لفظ "الجواز" يشير إلى عدم لزوم ذلك، بل تخضع كلّ مسألة عندهم لنظر المجتهد، وما يمكن مراعاته من شروط أخرى تتوفّر في الحكمة محلّ النظر، كانفرادها بالحُكم، وتأثيرها، وعدم انتقاضها، وعدم معارضتها بغيرها، ونحو ذلك مما يُذكر في شروط العلة المناسبة التي تُناط بها الأحكام. فالقائل بجواز التعليل بالحكمة أنّما يتخلّى عن شرط واحد فقط من شروط العلة هو الظهور والانضباط، ولا يتخلّى عن باقي الشروط. وهذا مفهوم بالبداهة من حديث الأصوليين عن التعليل بالحكمة.

وهذا الفهم لمذهب القائلين بجواز التعليل بالحكمة – غير السديد في نظرنا – هو الذي اضطّر الباحث إلى الخروج عن الاصطلاح الشائع عند الأصوليّين في الحكمة والمقصد؛ ففرّق بينهما في حين لم يكن الأصوليّون والفقهاء يفرِّقون بينهما في مجاري كلامهم. والخروج عن الاصطلاح الشائع – من غير حاجة ماسّة – إنّما هو خطأ آخر ينضاف إلى الخطأ الذي أدّى إليه.

وعلى أية حال فهذا البحث لا يلتقي مع دراستنا هذه في الهدف ولا في المضمون، لأنّ دراستنا معنيّة باستقراء العوامل المؤثّرة في التعليل بالمظنة أو التعليل بالحكمة في آحاد الوقائع، أمّا دراسة الباحث فعُنيت ببيان جواز – أو بالأحرى لزوم – التعليل بالحكمة (المقصد) إلى جانب التعليل بالمظنة، أي التعليل بالحكمة لتوسيع الحُكم، لا على حساب التعليل بالمظنة، ولا في معارضته. حيث قال المؤلّف: «التعليل بالمقاصد هنا ليس مطروحًا

كبديل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافةٌ إلى التعليل بالعلل وتوسيعٌ لمفهومها»[٦]. فدراستنا عند التعارض بين التعليل بالمظنة والتعليل بالحكمة في آحاد الوقائع، ودراسته بفرض التوافق بينهما، مع أنّ فرض مثل هذا التوافق نظريٌّ قليلُ الوقوع، إذ الغالب الساحق أن التعليل بالحكمة في مسألة ما يؤثِّر في التعليل بالمظنة في المسألة نفسها، لأنّه يؤثِّر في الأفراد والجزئيات المنضوية تحتها طردًا وعكسًا، ضيقًا وسَعَةً، إلا ما نَدر.

والدراسة الثانية: بحث بعنوان "أثر الاختلاف في إناطة الحكم بعلّته أو حكمته في اختلاف الفقهاء" لزميلنا الدكتور إياد نمر، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، مج (١٢)، ع (١)، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م، الصفحات ١٩١-٢١٢.

هدف البحث إلى بيان مسوّغات إناطة الحكم بكلٍّ من العلة أو الحكمة عند الأصوليين، مسلِّطًا الضوء على أثر انعكاس التردُّد في إناطة الحكم بعلّته أو حكمته على اجتهادات الفقهاء في القياس الأصولي، أو في التعليل المجرّد عن القياس. وتوصّل الباحث إلى إمكانية الالتقاء بين العلة والحكمة في إناطة الأحكام بكلٍّ منهما، إذا ما رُوعيت ضوابط العلة، وشُروط الحكمة المعتبرة التي تحمي الفقيه من الانجرار وراء القياس المجرّد عن حكمته، أو الحكمة المخالفة لظواهر النصوص التي انبنى عليها القياس.

وقد ذهب الباحث - تبعًا لبعض الباحثين في التعليل بالحكمة[٧] - إلى اشتراط أن تكون الحكمة المعلَّل بها ظاهرة منضبطة[٨]. وهذا الاشتراط - في نظري - يُفرِغ موضوع القول بجواز التعليل بالحكمة من مضمونه الذي هو التعليل بالوصف الخفي أو غير المنضبط، لأنّ الحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة فإنّها تكون حكمة وعلّة في الوقت نفسه، وحينئذٍ فلا خلاف يتحقّق في جواز التعليل بها بين الأصوليّين والفقهاء.

وعلى أية حال فهذا البحث كذلك لا يلتقي مع دراستنا هذه في الهدف ولا في المضمون، إذ بحثنا يهدف إلى استقراء العوامل المؤثّرة في نوط الحُكم بالمظنة أو الحكمة عند الأصوليين والفقهاء، وبيانِها، وهو ما لم يتطرّق إليه البحث المذكور، وإنما تطرّق إلى بيان

الدوافع والمسوِّغات العامّة التي يمكن الاعتماد عليها للقول بجواز التعليل بالحكمة جنبًا إلى جنب مع القول بالتعليل بالمظنة.

الإضافة العلمية في البحث:

أهمّ الإضافات العلمية في هذا البحث:

أولًا: استقراء أشكال تصرّفات الفقهاء في الوقائع عند تردّد الحكم بين أن يُناط بالمظنة، أو بالحكمة، وقد حصرها الباحث في أربعة أشكال عامّة.

ثانيًا: استقراء العوامل المؤثِّرة في نوط الحكم إما بالحكمة، وإما بالمظنة، في آحاد الوقائع، من كتابات الأصوليين وتصرّفات الفقهاء، وقد توصّل الباحث إلى تسعة عوامل.

ثالثًا: نظرات ونَقَدات في قضايا جزئيّة متناثرة في البحث أصولية وفروعيّة.

هيكل البحث:

بعد هذه المقدّمة، اشتمل البحث على مطالب ثلاثة وخاتمة:

المطلب الأول: خلاصة القول في تحرير الاصطلاحات الدائرة في باب التعليل بالحكمة، والتعليل بالمظنة.

المطلب الثاني: أشكال تصرفّات الفقهاء عند تردُّد الحكم بين المظنّة والحكمة.

المطلب الثالث: العوامل المؤثِّرة في نوط الحكم بالمظنة أو بالحكمة.

وخاتمة في نتائج البحث.

المطلب الأول: خلاصة القول في تحرير الاصطلاحات الدائرة في باب التعليل بالحكمة، والتعليل بالمظنّة

تعليل الحُكم بالمظنّة/ العلة مصطلحٌ مقابلٌ لتعليله بالحكمة. وما يقتضيه أحدهما في تحديد المساحة الفروعية التي يغطّيها الحُكم المنصوص يختلف عمّا يقتضيه الآخر، سَعةً وضيقًا، طردًا وعكسًا.

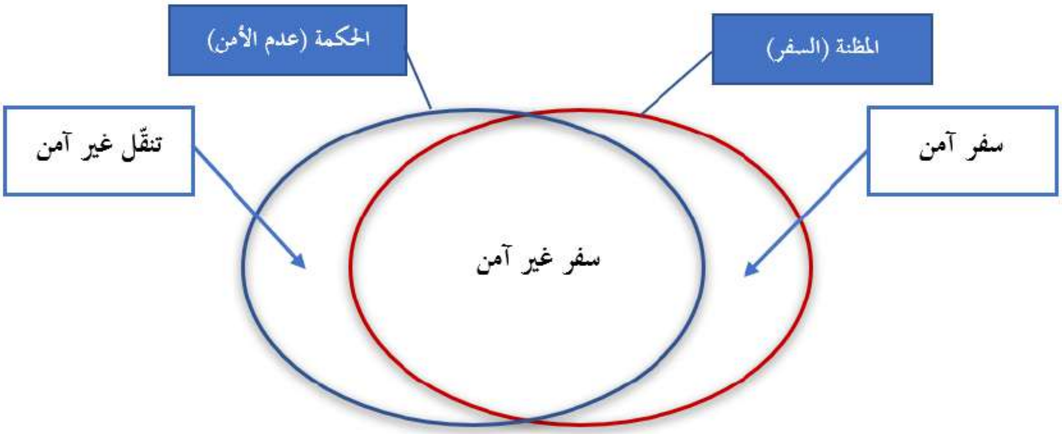
فنهي المرأة عن السفر إلا بزوجٍ أو مَحْرَم – مثلًا – إذا عُلِّل بالمظنة المذكورة في الحديث، وهي السفر، يختلف فيما يقتضيه ويشمله من وقائع عمّا إذا عُلِّل بالحكمة المعقولة من النهي – كما رآها الشافعي وجماعة – وهي عدم الأمن على المرأة والخشية من أن يُعتدى عليها إذا لم يصحبها زوجٌ أو محرم(٩):

فنوطُ الحكم بالمظنة (السفر) يقتضي تحريم سفر المرأة إلا مع الزوج والمحرم، حتّى لو وُجد الطريق الآمن، في حين أنّ نوطه بالحكمة (عدم الأمن) يقتضي جواز سفرها من دون محرم أو زوج إذا أمنت خطر الطريق، كأن تكون الطريق آمنة في نفسها بأمان البلد، أو تكون المرأة بصحبة غير الزوج والمحرم، كنساءٍ ثقات.

ومن جهةٍ أخرى يقتضي النوطُ بالحكمة تحريمَ تنقُّل المرأة بمفردها فيما دون مطلق السفر أو لم يبلغ المسافة التي عيّنها الفقهاء لأقلّ السفر، إذا كان هذا التنقل ينعدم فيه الأمن وكانت المرأة فيه عرضة للاعتداء والتحرّش، كما في بعض البلاد، في حين لا تقتضي المظنّة ذلك؛ لأنّ هذا التردّد وإن انعدم فيه الأمن فإنّه لا يدخل في مفهوم السفر.

وفيما يأتي رسمٌ يوضّح مواضع التباين ومواضع التقاطع بين دائرتي ما تقتضيه المظنّة وما تقتضيه الحكمة في مثال نهي المرأة عن السفر إلا بمحرم أو زوج.

رسم توضيحي ١: تباين المساحة الفروعية التي تغطيها المظنة والحكمة في مثال النهي عن سفر المرأة وتقاطعها



ولفهم المقصود بمصطلحي التعليل بالمظنة/العلة، والتعليل بالحكمة تمام الفهم لا بدّ من فهم الاصطلاحات الجزئيّة المكوّنة لهما: **التّعليل، والحكمة، والمظنّة/العلة**. وقد كنت نشرت بحثًا مفصّلا أسهبت فيه في التّعريف بهذه الاصطلاحات وتحقيقها والتفريق الدقيق بينها(١٠). ثم أردفت ذلك ببحث ثان لبيان أنّ "التعليل بالمظنة" هو الغالب في التعليل الذي يُراد به ربط الأحكام بالعلل السببية الموجبة لها والمنصوبة للمكلّف علامةً على تطبيقها، واستدللت لذلك بأدلّة مُسهبة مع تفصيلٍ في بيان الفلسفة الأصوليّة المقاصدية التي يقوم عليها التعليل بالمظنة(١١). وقد كان هذا ضروريًّا في ظلّ النقد القاسي الذي وجّهه بعض فضلاء المعاصرين(١٢) للأصوليين لعنايتهم وتقديمهم التعليل بالمظنة/العلة على التعليل بالحكمة، وقد نجم ذلك النقد عن خَلطٍ عند هؤلاء الفضلاء في تحرير المقصود بـ «التعليل بالحكمة» الذي اختلف الأصوليّون في جوازه.

وأجتزئ هنا في هذا المطلب التمهيدي بنقل ما يفي بالغرض من ذانك البحثين، متخفّفًا من كثير من العزو والتّطويل، محيلًا من أراد مزيدًا من التفصيل والتمثيل والتوثيق على البحثين المذكورين. فأقول:

العلّة لفظٌ مشترك متعدِّد المعاني في كلام الأصوليين، وهو يأتي عندهم في معنيين رئيسين: السبب والحكمة.

أمّا السبب فهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من حصوله حصولُ الحكم في حقّ المكلّف، لتحقيق حكمة، كالسفر الذي يلزم عنه إباحة الفطر في رمضان، والدلوك الذي يلزم عنه وجوب صلاة الظهر. ويكثر أن يُعبَّر عن السبب عند الأصوليين والفقهاء بألفاظ أخرى مثل: العلّة، والموجب، والمعرّف، والمناط، والمقتضي، والعلة السببية، وأمارة المصلحة، والمظنّة.

وأمّا الحكمة، فهي مقصود الحكم، أو ما لأجله شُرع الحكم. ويمكن تعريفها بأنّها: المعنى المَصلحي (المناسب) المقصود جلبه أو دفعه من تشريع الحُكم إن كان تكليفيًّا، أو المتضمَّن فيه إن كان وضعيًّا، أو قُل: هي باعث الشّرع على التّكليف بالحُكم، أو على وضعه. قال الغزالي: «لسنا نعني بالحكمة إلا العلّة المخيلة والمعنى المناسب»(١٣). وقال الطّوفي: «المراد بحكمة الحُكم: هو المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحُكم»(١٤). ويُعبَّر عنها في كلام الفقهاء والأصوليين بـ المصلحة، وعين المصلحة، ووجه المصلحة، والمعنى، والمعنى المُخيل، والمعنى المناسب، والعلّة، والمَئِنَّة، وحقيقة العلّة، ورُوح العلّة، وعلّة السّبب، وعلّة العلّة، والباعث، والحامل، والدّاعي، والمحرّك، والغرض، والمغزى، والمرمى، والمراد، والمقصد، والمقصود، والقصد، والغاية، والفائدة، والعلّة الغائيّة.

وهي ضربان: حِكمة الحُكم، وحِكمة السّبب.

فحكمة الحُكم: هي المعنى المصلحي المقصود جلبه أو دفعه من تشريع الحُكم التّكليفي:

كحفظ العقل المقصود من تحريم شرب الخمر. وتحصيل الزّجر، ومن ثمّ تقليل القتل، المقصود من إيجاب القصاص.

وكحفظ الأسرة والنّسل المقصود من تحريم الزّنى.

وكدفع المشقّة (=التّيسير أو التّخفيف) المقصود من إباحة الفطر للمسافر.

وهذا النّوع من الحكمة أولى بأن يُخصّ باسم المقصد أو الغرض أو الباعث.

وحكمة السّبب: هي المعنى المصلحي الذي لأجل اشتمال سبب الحُكم عليه، علّق الشّارع الحُكمَ بهذا السّبب، وذلك لتحقيق حكمة الحُكم التكليفي المترتّب على هذا السّبب في نهاية الأمر:

كالمشَقّة المتضمَّنة في السّفر التي من أجلها جُعل السّفر سببًا لإباحة الفطر؛ تحقيقًا لحكمة التّيسير.

وكتضييع المال المتضمَّن في السّرقة، الذي من أجله جُعلت السّرقة سببًا لوجوب القطع؛ تحقيقًا لحكمة الزّجر عن تضييع المال.

وكتشوُّش الذِّهن المتضمَّن في غضب القاضي، الذي من أجله جُعل الغضب سببًا لكراهة القضاء أو تحريمه؛ تحقيقًا لحكمة العدل.

وكالإسكار المتضمّن في شرب الخمر، الذي من أجله جُعل شرب الخمر سببًا لوجوب الحدّ؛ تحقيقًا لحكمة الزّجر عن تضييع العقل، ودفع ما يلزم عن تضييعه من مفاسد.

وألصق الأسماء بهذه الحكمة: المعنى، والمئنّة، وعلّة السّبب، وعلّة العلّة، وحقيقة العلّة.

وأمّا **المَظِنّة**، بفتح الميم وكسر الظّاء، فهي المحلّ/الوصف الظاهر المنضبط الذي يُظنّ فيه وجود الحكمة.

وهذا المحلّ – الذي هو مظنّة الحكمة – يختلف بحسب نوع الحُكم:

فإن كان الحُكم تكليفيًّا، كالوجوب والحرمة ونحوها: كان المحلّ هو فعل المكلّف الذي تعلّق به الحُكم، فمثلًا المحلّ في حُكم تحريم شرب الخمر، هو الفعل "شرب الخمر"، وهذا الفعل

مظنّة إحداث السُّكر. ومحلُّ الحُكم في حرمة السّرقة، هو فعل السّرقة، وهو مظنّة تضييع المال. ومحلُّ الحُكم في إباحة البيع هو فعل البيع (التّعاقد)، وهو مظنّة تراضي المتبايعين بتبادل الملك، وهذا التراضي مظنّة رغبتهما، أو حاجتهما، إلى هذا التّبادل، وهكذا...

وإن كان الحُكم وضعيًّا، كالسّبب والشّرط والمانع، كان المحلّ هو الفعل أو الصّفة أو الحَدث الذي وضعه أو جعله الشّارع سببًا أو شرطًا أو مانعًا. وهو السَّبب نفسه، أو الشّرط، أو المانع، نفساهما: كفعل السّفر الذي هو سبب إباحة الفطر، ومظنّة المشقّة. وصفة البلوغ التي هي شرط وجوب الصّلاة، ومظنّة تكامل العقل. وفعل القتل الذي هو مانعٌ من استحقاق الميراث، ومظنّة استعجال الشيء قبل أوانه بفعلٍ محرّم.

وعليه، فالمظنّة، وإن اشتهر إطلاقها على العلّة بمعنى السّبب، فهي أعمّ منه، لأنّها تشمل الشّرط والمانع ومحلّ الحُكم التّكليفي؛ إذ كلّ أولئك مظانّ لحكمة الحُكم المتعلِّق بها، تكليفيًّا كان أو وضعيًّا.

ويتحَدَّد المعنى المقصود من العلة إذا جاءت في كلام الأصوليين بحسب قرائن السياق، فإذا ذُكرت العلة والسبب في سياق واحد، كما يذكرهما الشاطبي وغيره، فالمقصود بالعلة حينئذٍ الحكمة (أي العلة الغائية)، وإذا ذُكرت العلة والحكمة في سياق واحد، كقول كثير من الأصوليين: يدور الحكم مع العلة لا مع الحكمة، فالمقصود بالعلة في هذا السياق السبب أو المظنة (العلة السببيّة).

وأمّا **التّعليل** فهو يُطلق أصوليًّا على: بيان علّة الحُكم، سواء أكان ذلك بفعل الشّارع، أم المجتهد، وسواء أكان ذلك لمجرّد إبداء الحكمة التشريعيّة للحكم من غير ربط الحكم بهذه الحكمة وجودًا وعدمًا، أم لغرض نوط الحكم بها وجودًا –كما في قياس الطرد – أو عدمًا – كما في قياس العكس – أو كليهما.

كما يُطلق التّعليل على القول بأنّ الأحكام معلَّلة بالمصالح. فالقائلون بالتّعليل هم الجمهور، ويقابلهم الظّاهرية المنكرون للتّعليل.

وأمّا فيما يخصّ مصطلحي: التّعليل بالمظنّة والتّعليل بالحكمة، فالمقصود بهما نوط الحكم بالعلّة، سواء أكانت علة سببية (مظنّة)، أم علّة غائية (حكمة). فقول الأصوليين: يجوز – أو لا يجوز – التعليل بالحكمة، معناه: يجوز – أو لا يجوز – نوطُ الحُكم بالحكمة، وجودًا أو عدمًا، وليس المقصود به: أنّ الأحكام من حيث المبدأ معلّلة بالمصالح والحِكَم، ولا المقصود به مجرّد بيان الحكمة التشريعية للحكم من غير نوطٍ له بها.

وإذا تقرّر ما سبق، فـ «التّعليل بالمظنّة» هو **نوط الحُكم، وجودًا، أو عدمًا، أو كليهما، بالمظنّة**، وهو يُطلق في مقابل «التّعليل بالحكمة» الذي هو **نوط الحكم، وجودًا، أو عدمًا، أو كليهما، بالحكمة.**

ومعنى النّوط وجودًا: إثبات الحُكم في كلّ محلٍّ تُوجد فيه المظنّة أو الحكمة. وهذا قد يقتضي قياس الطَّرد، كما في قياس الجوع والألم المفرطين على الغضب؛ لأنّهما يشوّشان الذّهن (وجود الحكمة). وكما في قياس الأرزّ على البرّ بعلّة الكيل التي هي ضابط محلّ الحُكم بتحريم ربا الفضل عند الحنفيّة (وجود المظنّة).

ومعنى النّوط عدمًا: نفي الحُكم عن كلّ محلٍّ تنتفي عنه المظنّة أو الحكمة. وهذا قد يقتضي قياس العكس، كنفي حُكم الكراهة عن قضاء القاضي مع الغضب اليسير؛ لأنَّه لا يشوّش (انتفاء الحكمة). وكما في نفي الحنفيّة حُكم التّحريم عن بيع قليل البرّ بقليل البرّ، كالحَفْنة بالحَفنتين؛ لأنّه لا يُكال (انتفاء المظنّة).

ولحصول المظنّة والحكمة في آحاد الوقائع المحكوم فيها ثلاثُ حالات:

الأولى: أن يحصلا معًا في الواقعة محلّ الحكم.

والثّانية: أن ينعدما معًا.

والثّالثة: أن تُوجد إحداهما في الواقعة دون الأخرى.

وفي هذه الحالة الأخيرة فقط يحدث الإشكال الفقهي، ويُحتاج إلى الاجتهاد بالمفاضلة والموازنة بين التعليل بالمظنّة والتّعليل بالحكمة.

والقاعدة العامّة التي تحكم عمليّة الموازنة بين نوط الحكم بالمظنّة ونوطه بالحكمة عند الفقهاء والأصوليّين، بإطباقٍ منهم، هي أنّ الأصل والغالب أن يُناط الحُكم بالمظنّة (التي تكون منصوصة عادة) لا بالحكمة (التي تكون مستنبطة عادة). ويُخرَج عن هذا الأصل في حالات خاصّة هي ما سنوضّحه في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

والغاية من نوط الحكم بالمظنّة لا بالحكمة هي تشوُّف الشّارع إلى الضّبط والحَسْم والوضوح في وضع الأحكام وسنّ القوانين. ومقصدُ الضّبط هذا ينطوي على مقاصد أو مصالح أخرى. فالضَّبط، على التّحقيق، ليس غايةً في نفسه، بل الغاية الحقيقيّة هي ما يترتَّب عليه من مصالح للمكلّفين أفرادًا وجماعاتٍ. وتتمثّل هذه المصالح – المترتّبة على الضّبط – في ثلاثة معانٍ يمكن عدُّها الغايات المصلحيّة لنوط الأحكام بالمظانّ دون الحِكَم، وهي: التّسهيل، والاحتياط، وقطع النّزاع. وقد تجتمع هذه الغايات، كلّها أو بعضها، في المثال الواحد والمسألة الواحدة، وقد يتجلَّى انفراد أحدها أو غلبته على غيره في أمثلة أو مسائل أخرى.

المطلب الثاني: أشكال تصرّفات الفقهاء عند تردُّد الحكم بين المظنّة والحكمة

بالاستقراء والتأمّل فيما يُوجد عند الفقهاء من مسائل فقهية، يتردَّد الحكم فيها بين أن يُناط بالمظنة، أو يُناط بالحكمة، وجدتُّ أنّ تصرُّفاتِهم، تتّخذ أشكالًا أربعة:

الأوّل: أن يقطعوا الحكم عن المظنّة المنصوصة، ويديروه مع الحكمة وجودًا وعدمًا، وهذا إذا كانت الحكمة منفردة بالحكم، ومفهومة بوضوح من النصّ على المظنّة.

ومثاله: «**لا يقضي الحاكم بين اثنين وهو غضبان**»[١٥]، أداروا حكم كراهة القضاء مع تشوُّش الذهن (الحكمة) وجودًا وعدمًا، وقطعوه عن الدوران مع ذات الغضب (المظنّة المنصوصة)، فكلُّ ما يشوِّش – كالألم والاحتقان والجوع والعطش المفرطين – مكروهٌ معه القضاء. والغضبُ اليسير غير المشوِّش يرتفع عنه حكم الكراهة. فالغضب نفسه لم يعد مَناطًا للحكم، بل تشوّش الذهن، وجودًا وعدمًا[١٦].

ومثاله أيضًا: اجتهاد الجمهور في حديث: «**إذا استيقظ أحدُكم من نومه فليغسل يده قبل أن يُدخلها في وَضوئه، فإنّ أحدكم لا يدري أين باتت يده**»[١٧]، أداروا حكم ندب غسل اليد على الشكّ في نجاستها (الحكمة)، سواء أكان ذلك بسبب الاستيقاظ من النوم (المظنة المنصوصة)، أم غير ذلك من الحالات، ورفعوا حكم ندب الغسل عن المستيقظ من نومه المتيقّنِ عدمَ نجاسة يده، كمن نام ويداه مقيّدتان خلف ظهره، أو كمن نام ويداه في قفّازين. فالاستيقاظ من النّوم ليس مناطًا للحُكم، بل الشكّ في نجاسة اليد، وجودًا وعدمًا[١٨].

والشكل الثاني: عكس الأول وهو: أن يديروا الحكم مع المظنّة المنصوصة، ويقطعوه عن الحكمة بالكلّية، وهذا في الأحكام التعبّدية والتقديرية والمخصوصة بأصحابها.

ومثاله: تحريم لحم الخنزير، فالحكمة هي كونه رجسًا وقذرًا، ومع هذا لا يُقاس عليه غيره من الحيوان، حتى لو فُرض كونه أقذر منه، ولا يرتفع حكم التحريم عن الخنزير، حتى لو جعلناه يعيش في بيئة نظيفة، ولم نطعمه إلا طعامًا نظيفًا. فحكم التحريم هنا يدور مع المظنّة (محل الحكم)، وهي تناول لحم الخنزير، وجودًا وعدمًا، وهو مقطوع عن حكمة التحريم، وهي كون الخنزير رجسًا وقذرًا أو مصدرًا لكثير من الأمراض، وغير ذلك ممّا يُقال في حكمة تحريم أكل الخنزير.

ومثاله أيضًا: وجوب افتتاح الصلاة عند الجمهور بلفظ التكبير "الله أكبر" لحِكمة إجلال الله تعالى وتعظيمه، ولا يُقاس على لفظ التكبير غيره، وإن أدَّى معنى الإجلال والتعظيم، كـ "الله أعظم"، و"الله أجلّ"، كما أنّ الصلاة تصحّ مع لفظ التكبير، حتى لو كان المصلّي وقتئذٍ غافلًا عن معنى التعظيم والإجلال (فقدان الحكمة)[١٩].

ومثاله أيضًا: الأحكام المخصوصة بالنصّ، كشهادة خزيمة التي جُعلت بشهادة رجلين[٢٠]، وإجزاء العَناق عن أبي بردة[٢١]، وإباحة الزواج بأكثر من أربع للنبي، صلى الله عليه وسلم، وغير ذلك من الأحكام المخصوصة بأصحابها بالنصّ، التي قد تُفهم حكمةُ تخصيصها بأصحابها، ولكن، مع ذلك، لا يُقاس عليها.

والشكل الثالث: أن يُبقوا الحكم دائرًا مع المظنّة المنصوصة لا مع الحكمة، ولكن يشترطون في المظنّة شرطًا إضافيًّا التفاتًا إلى الحكمة.

ومثاله حكم إباحة الفِطر في رمضان مع السّفر، أداروا الحكم مع السّفر لا مع المشقَّة، فلم يجيزوا للحمَّالين وأصحاب المهن الشاقَّة الفطر كالمسافر[٢٢]، ومع هذا فإنّهم، في جمهورهم، قيَّدوا السّفر المبيح للفطر بكونه طويلًا، وضبطوا طوله: إمّا بمسافة معيّنة، كأربعة بُرُد، وإمّا بمسافة تُقطع في مدّة معيّنة، كمسيرة ثلاثة أيام، أو يوم وليلة، وذلك التفاتًا إلى معنى المشقّة[٢٣]. وكذلك المرض المبيح للفطر ضبطوه بكونه يشقّ، أو يضرّ، معه الصوم، حالًا أو مآلًا[٢٤].

ومثاله أيضًا: حكم نقض الوضوء بلمس المرأة عند الجمهور، فالسّبب المنصوص هو مطلق لمس النِّساء، ومع هذا فقد اشترط الفقهاء في هذا اللمس شروطًا لكي يكون مظنّةً للحِكمة، أي للمعنى المناسب لحصول الانتقاض بلمس لمرأة، وهو الشهوة، فاشترط المالكية[٢٥] والحنابلة[٢٦] وجودَ الشهوة (اللذة) أو قصدَها، واشترط الحنفية[٢٧] وجودَ المسّ الفاحش، أي مباشرة الجسد الجسد، إذ المعتبر عندهم شهوة قويّة تكون مظنة لخروج المذي لا أي شهوة، واشترط الشافعيّة[٢٨] أن تكون المرأة من اللاتي يُقصدن باللمس للالتذاذ والشهوة عادةً، فلم يعتبروا لمس الصغيرات، ولا لمس المحارم، لأنّهنّ لسن مظنّة للشهوة. وكلُّ هذه الاشتراطات – على تفاوتها – تلتفت في نهاية المطاف إلى حكمة الحُكم بنقض الوضوء من لمس المرأة، وهو أنّه مظنّة للشهوة والالتذاذ.

والشكل الرابع: وهو عكس السابق: أن يديروا الحُكم مع الحكمة لا مع المظنّة المنصوصة، ولكن يشترطون مع تحقُّق الحكمة شرطًا إضافيًّا التفاتًا إلى المظنّة المنصوصة.

ومثال ذلك اجتهاد الشافعيّة[٢٩] والحنابلة[٣٠] في حديث الاستنجاء أنه، صلى الله عليه وسلم، «أمر بثلاثة أحجار»[٣١]، فقد أداروا الحكم على إنقاء المحلّ من النجاسة (الحكمة)، ولم يديروه على استعمال الثلاثة أحجار (المظنة)، فمن جهة الوجود: قاسوا على الحجارة كلّ

مزيل من الطاهرات، كالورق وغيره، ومن جهة العدم: قالوا بعدم إجزاء الحجارة الثلاثة إذا لم تنقِ المحلّ. ولكنّهم، مع ذلك، اشترطوا في المزيل أن يُستعمل في ثلاث مَسَحاتٍ على الأقلّ، وهذا الاشتراط التفاتٌ منهم إلى لفظ التثليث الوارد في المظنّة المنصوصة.

أمَّا الحنفيّة(٣٢) والمالكيّة(٣٣)، فأداروا الحكم مع حكمة الإنقاء وقطعوه عن المظنة تمامًا، فأجازوا الاستنجاء بكلّ طاهر مزيل، وقالوا بعدم إجزاء الحجارة الثلاثة إذا لم تنقِ المحلّ، ولم يشترطوا في المزيل أن يُستعمل في ثلاث مَسحات، بل تكفي المسحة الواحدة إذا كانت مُنقية، فالعبرة عندهم بحكمة الإنقاء لا بعين المزيل ولا عدده. فهم أداروا الحكم مع الحكمة بالكُلِّية، وجودًا وعدمًا، لوضوحها وانفرادها، فاجتهادهم في هذه المسألة من الشكل الأول. والشافعيّة والحنابلة أداروه مع الحكمة، ولكنّهم اشترطوا معها شرطًا استمدّوه من المظنة المنصوصة، إمّا احترامًا لظاهر النصّ، وإمّا لأنَّهم قدَّروا وجود نوعٍ من التعبُّد في الحكم المنصوص. وإمّا لأمر معنوي وهو أنَّ إنقاء الدّبُر يعسر أن يكون بمسحة واحدة، كما يعسر غالبًا التحقّق من حصول الإنقاء في الواقع لغياب موضعه عن نظر المستجمر، فكان الاحتياط ألّا يُجتزأ بأقلَّ من ثلاث مسحات. وهو ملحظٌ وجيه.

المطلب الثالث: العوامل المؤثِّرة في نوط الحكم بالمظنة أو بالحكمة في الوقائع:

نظريًّا، التعليلُ بعين الحكمة يَفْضُل التعليل بالمظنة من حيث إنه تعليل بالمقصود من الحكم نفسه، لا بما هو وسيلة إليه، وهذا أدنى إلى تحقيق قصد الشارع من الحكم من غير تفويت له في أيّ جزئية من جزئيّات الحكم.

وفي المقابل التعليل بالمظنة يَفْضُل التعليل بالحكمة من حيث ما يحقِّق من مصالح ثانويةٍ تتمثّل في الضبط مع ما يستبطنه هذا الضبط من التسهيل والاحتياط وقطع النزاع، بالإضافة إلى تحقيق الحكمة والمقصود من الحُكم في **معظم** الجزئيّات. والتضحيةُ بفوات تحقيق المقصود من الحُكم في بعض الجزئيات؛ نتيجةً للنوط بالمظنة، تُعوِّضُه المصالح الأخرى المترتِّبة على الضبط واطّراد الأحكام.

ولأجل هذا التكافؤ النظري بين نوعي التعليل هذين، كلٌّ من جهة، يتردَّد الفقهاء بينهما في آحاد الوقائع، فمنهم من يعلِّل الحُكم بالحكمة في واقعة، ويخالفه فقيهٌ آخرُ فيعلِّل الحُكمَ بالمظنة في الواقعة نفسها، وأحيانًا يكون للمجتهد الواحد قولان في الواقعة نفسها: أحدُهما دائرٌ مع المظنة، وآخرُ دائرٌ مع الحكمة.

هذا، وإن كان الغالب أن الشارع يعلِّل بالمظانّ المنضبطة، كما ذكر غيرُ أصولي(٣٤)، فتعليله بالحِكَم، وبالأوصاف المطلقة غير المنضبطة بنفسها كلّ الضبط، كثيرٌ أيضًا.

والأمثلة على تردُّد حكم الواقعة بين أن يُجرى مع مقتضى المظنّة، أو مع مقتضى الحكمة – كما مرّ بنا، وسيمرّ أيضًا فيما بقي من هذا البحث – كثيرةٌ جدًّا. وميلُ الفقيه إلى تقرير الحُكم بحسب ما تقتضيه المظنّة (التعليل بالمظنة)، أو ما تقتضيه الحكمة (التعليل بالحكمة)، تؤثِّر فيه عواملُ متعدّدة. ومن الأهميّة بمكان تسليط الضوء على هذه العوامل، ولكن قبل ذلك لابدّ من تحرير محلّ النزاع في التعليل بالحكمة الذي يتعارض مع التعليل بالمظنة؛ إذ تحرير ذلك مقدّمة لا غنى عنها لإدراك مدى تأثير هذه العوامل في نوط الحكم بالمظنة أو بالحكمة.

ولذلك جاء هذا المطلب في فرعين:

أحدهما: تحرير محلّ النزاع في التعليل بالحكمة الذي يتعارض مع التعليل بالمظنة.

والفرع الثاني: بيان العوامل المؤثِّرة في نوط الحكم بالمظنة أو بالحكمة في الوقائع.

الفرع الأول: تحرير محلّ النزاع في التعليل بالحكمة الذي يتعارض مع التعليل بالمظنّة:

اتّفق الأصوليون – من حيث المبدأ – على جواز التعليل بالمظنة: منصوصةً أو اجتهاديّة. وهم متّفقون – فيما يظهر لنا – على جواز التعليل بالحكمة في ثلاثة مواطن(٣٥):

أحدها: إذا كان يُقصد بالتعليل مجرّد إبداء المناسبة والمصلحة من غير نوطٍ للحُكم بالحكمة.

والموطن الثاني: إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة، فينطبق عليها ما ينطبق على العلة/ المظنة.

والموطن الثالث: إذا كانت الحكمةُ حكمةً للحُكم المستفاد من خطاب التكليف الابتدائي (أي: غير القائم على سبب)، حتّى لو لم تكن ظاهرة أو منضبطة، ونيط الحكم بها وجودًا، كحكم تحريم السرقة حفظًا للمال؛ فيُقاس عليها في التحريم - لا في وجوب الحد - كلُّ ما يؤدّي إلى تضييع المال، كالنبش، والنشل، والاختلاس...الخ.

واختلفوا في جواز التعليل بالحكمة في موطنين:

أحدهما: في حكمة الحكم الوضعي (حكمة السبب والمانع والشرط) - أو الخطاب التكليفي المترتِّب عليه - هل يجوز تعدية الحكم بها أو لا، وهي ما تُعرف بمسألة القياس في الأسباب، ككقياس النبش والنشل والاختلاس على السرقة في وجوب الحدّ لحكمة الزجر عن تضييع المال، وقياس العمل الشاقّ على السفر في إباحة الفطر في رمضان لحكمة دفع المشقّة، حيث نقل النّاقلون - كما قال الغزالي - عن أبي زيد الدّبوسي (ت٤٣٠هـ): «أنَّ الأحكام تتبع الأسباب دون الحِكَم، وأنَّ الأسباب لا تُعلَّل، وأنّ وضع الأسباب بالرأي والقياس لا وجه له، وأنَّ الحكمة ثمرةُ الحُكم ومقصودُه لا علّته»(٣٦). وقال: «ليس إلينا نصبُ الأحكام الشرعية ولا رفعها بالرأي، ولا نصبُ أسبابها، وفي نصب الأسباب نصبٌ للأحكام، ولا شروطِها، ففي نصب الشروط المانعة رفعٌ للأحكام. وإذا لم يكن إلينا ذلك بالرأي بطل تعليلُ مدّعيها لأنّه يُعلِّل للنَّصْب»(٣٧). وما قاله الدّبوسي يندرج فيما قرّرَه شيخ شيوخه الكرخي حين قال: (ت٣٤٠هـ): «الأصل أنّه يُفرَّق بين علّة الحُكم وحكمته، فإنَّ علَّته موجِبة وحكمتَه غير موجبة»(٣٨).

وممّا يخرّجه الأصوليّون على الخلاف في هذه القضية الخلاف بين الجمهور والحنفية في: قياس النبّاش على السارق، في وجوب القطع، واللائط على الزاني، في وجوب الحدّ، والقاتل بالمثقَّل على القاتل بالمحدَّد، في وجوب القصاص.

وهذا التخريج ليس بسديد من وجهة نظرنا؛ إذ يمكن ردُّه لخلافهم في القياس في أسباب الحدود خاصّة، لا في عموم الأسباب، والحدود لها مزية أنها تُدرأ بالشبهة لذلك لم يقبل بعض الحنفية في إثباتها خبر الواحد فضلا عن القياس(٣٩).

وقد لقي القول بمنع القياس في الأسباب نقدًا شديدًا من الأصوليّين غير الحنفية، فوصفه الغزالي بأنّه «فاسد، والبرهان قاطعٌ على أنّ نصب السبب حُكمٌ شرعي، فيُمكن أن تُعقل علته، ويمكن أن يتعدّى إلى سبب آخر»(٤٠)، وقال ابن تيمية: هو «خلاف ما عليه الفقهاء، وهو قولٌ باطلٌ قطعًا»(٤١). قلت: ومما يؤكد فساده وبطلانه إطباقُ القائسين، حتى الحنفيّة، على قياس ما يشوّش الذهن على الغضب في «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، فهو «قياس مظنّة على مظنّة» كما قال ابن دقيق العيد(٤٢). والفروعُ المنقولة عن أبي حنيفة، رحمه الله، وحاصلها قياس الأسباب على الأسباب، كثيرة، ولكنّ الحنفيّة يعتذرون عنها بأنّها ليست قياسًا وإنّما دلالة نص (مفهوم موافقة)، أو تنقيح مناط(٤٣)، وإذا كان الأمر كذلك تؤول المسألة إلى خلافٍ في اللفظ والتسمية، ولا ثمرة لها، وهو ما انتهى إليه عددٌ ممن أفرد المسألة بالبحث(٤٤).

والموطن الثاني: اختلفوا في العلة الغائية (حكمة الحُكم أو حكمة السبب) إذا عادت – بعكسها – على مظنتّها المنصوصة بالتخصيص أو التقييد، سواء أكانت هذه المظنة محلاً للحكم التكليفي، أم الوضعي، كما حصل في استثناء الشافعي "السفر الآمن" من عموم المظنة (السفر) في حديث النهي عن سفر المرأة إلا بمحرم.

وقد أفردنا مسألة عود العلة على أصلها بالتخصيص هذه بالبحث والتأصيل والتمثيل في كتاب "أثر تعليل النص على دلالته"، وزدناها توضيحًا في بحث "فوائد تعليل الاحكام"، وحاصل القول فيها: إنّه يجوز من حيث المبدأ التخصيص والتقييد بالعلّة، ومع ذلك تظل كلُّ مسألة فقهية خاضعةً لنظر خاصٍ من المجتهد على حيالها، يعتمد على الموازنة بين قوّة العلة/الحكمة من جهة، وقوّة شمول العموم /الإطلاق للمحلّ أو الفرد الذي يُراد إخراجه منه

بالحكمة من جهة أخرى، فكما الحكمة على درجات من حيث القوّة، فكذلك العموم تتفاوت قوّة دلالته على الأفراد/ المحالّ المشمولةِ به بحسب الفرد/المحل المراد تخصيصه هل هو كثير أو قليل، نادر أو غالب، يخطر بالبال عند ذكر العموم أو لا يخطر.

فإذا تقرّر ما سبق وتحرّر محل النزاع في التعليل بالحكمة الذي يعارض التعليل بالمظنة فقد آن الأوان لبيان العوامل المؤثِّرة في التعليل بأحد الأمرين عند التقابل: المظنة أو الحكمة.

الفرع الثاني: بيان العوامل المؤثِّرة في نوط الحكم بالمظنّة أو بالحكمة في الوقائع:

هي باستقرائنا العوامل التسعة الآتية:

١. كون المظنّة أو الحكمة منصوصة أو اجتهادية.

وجود نصٍ صريح يلغي التعليل بالمظنّة أو الحكمة في عين الواقعة.

مدى احتياج التعليل بالمظنّة، أو بالحكمة، إلى تأويل ظاهر النصّ أو تخصيصه.

مذاهب الصحابة في الواقعة محلّ النظر، وهل جرت مع المظنّة أو مع الحكمة.

مدى الخفاء أو الاضطراب في الحكمة، والذي قد يتغيّر بتغيّر الزمان.

مدى إفضاء المظنّة إلى الحكمة، والذي قد يتغيّر بتغيّر الزمان.

مدى قوّة مناسبة الحكمة لحُكم الواقعة.

مدى انفراد الحكمة بحكم الواقعة.

كون الواقعة المعلّلة في مجالٍ يكثر فيه التعبُّد، أو في مجالٍ يكثر فيه التعليل.

أوّلًا: كون المظنّة أو الحكمة منصوصة أو اجتهادية:

لا شك في أنّ النص الشرعي له الصدارة في نظر المجتهد عند تقرير الحكم الشرعي في مواطن الخلاف، فهو يعلو ولا يُعلى عليه، ويقضي ولا يُقضى عليه. ولذلك لا تتمتّع المظانّ التي لا تستند إلى نصٍ صريح – بأن قال بها العلماء اجتهادًا – وكذلك الحِكَم

المستنبطة، لا تتمتّعان بنفس الوزن والاعتبار الذي تناله المظانّ والحِكَم المنصوصة أو المجمع عليها.

وللمظنة والحكمة في آحاد الوقائع أربعُ حالات من حيث الاستناد إلى النص، أو الاجتهاد، كالآتي:

الأولى: أن تكون المظنة منصوصة والحكمة اجتهاديّة.

الثانية: العكس: بأن تكون الحكمة منصوصة والمظنة اجتهاديّة.

والثالثة: أن تكون المظنة والحكمة كلاهما منصوصًا.

والرابعة: العكس: بأن تكون المظنة والحكمة كلاهما اجتهاديًّا.

وفيما يلي إلقاء للضوء على هذه الحالات الأربع:

الحال الأولى: أن تكون المظنة منصوصة والحكمة اجتهادية:

ومثال ذلك النهي عن سفر المرأة إلا مع محرم أو زوج، فالسفر، وهو المظنة، منصوصٌ عليه، وأمّا الحكمة، وهي أمن الطريق، فمستنبط، لذلك دار الجمهور مع المظنة ونازعوا في أنّ الأمن وحده هو المقصود من النهي، لأنّ المرأة، بالإضافة إلى الأمن، تحتاج إلى من يقوم على حاجاتها في السفر أيضًا(٤٥).

ومثاله أيضا قطع الزكاة عن المؤلّفة قلوبهم، كما في اجتهاد أبي حنيفة، رحمه الله، لأنّ إعطاء النبي، صلى الله عليه وسلم، إيّاهم كان معلولًا بحكمة ضعف المسلمين، فكأنّ إعطاءَهم كان لحاجة الدولة إليهم دفعًا لخطرهم المحتمل إذا ما انقلبوا، أو دفعًا لخطر مَن وراءَهم من الكفار، أو تكثيرًا لسواد المسلمين، ومع عزّة الإسلام، وانتشاره، وكثرة أتباعه، تنتفي هذه الحكمة. والجمهور داروا مع المظنة وهي وجود وصف التأليف نفسه، لا مع الحكمة المذكورة، ورأوا أنّ التأليف والتحبيب في الإسلام مقصودٌ أيضًا بغضّ النظر عن حاجة الدولة للمؤلّفة وعدمها، ومن ثَمّ لا يتأثّر بقوّة الدولة وضعفها(٤٦).

الحال الثانية: أن تكون الحكمة منصوصة والمظنّة اجتهادية:

الغالب في الشرع النصّ على المظنة لا على الحكمة، ولكن ثمّة حالات ينصّ الشارع على وصف لا يبلغ الغاية في الانضباط والظهور، أو ربّما صارت تلزم عنه مفسدة بتغيّر الزمن، فيجتهد الفقهاء بوضع ضابط لهذا الوصف يكون مظنة له، وينيطون الحكم بهذه المظنة الاجتهادية، ويقطعونه عن الوصف الشرعي المنصوص (المظنة المنصوصة)، أي أنّهم يقيمون المظنة الاجتهادية مقام المظنة المنصوصة. وحينئذٍ تُصبح المظنة المنصوصة حِكمةً بالنّسبة إلى المظنّة الاجتهادية؛ لأنّ هذه الأخيرة (المظنة الاجتهادية) تُفضي إليها (أي إلى المظنة المنصوصة) وتضبطها. وكنا قد أشرنا إلى أنّ اعتبار وصف ما "مظنة" أو "حكمة" هو أمر نسبي في عديد الأحيان تحكمُه ظاهرة تسلسل العلل والأوصاف، فيكون الوصف مظنةً بالنسبة لما يقع بعده في التسلسل من الأوصاف، ويكون حكمةً، في الوقت نفسه، بالنسبة لما يقع قبله(٤٧).

ومثال هذه الحالة نوط جمهور الفقهاء وجوب المهر كاملًا على الزوج بمجرّد خلوته بالمرأة، مع أنّ النصّ علَّق الحكم ظاهرًا بالدخول ولم يذكر الخلوة، ولكن لما رأى كثيرٌ من الفقهاء أنّ الدخول يتّصف بالخفاء عن الشهود، فيعسر إثباته في مجاري القضاء، إذا ادّعته المرأة ونفاه الزوج، ناطوا الحكم بمظنّته، وهي الخلوة، وأداروا الحكم معها بغضّ النظر عن حصول الدخول وعدمه(٤٨).

ومثال ذلك أيضًا نوطُ الفقهاء البلوغَ بسنٍّ معيّنة، سواء ظهرت علامات البلوغ على المكلّف أم لم تظهر، مع أنّ الشرع نصّ على الاحتلام والحيض ولم ينصّ على السنّ، لكنّهم اعتبروا أنّ هذه السنّ مظنّة للبلوغ الحقيقي، واختلفوا في تقديرها اختلافًا كثيرًا. وكذلك اختلفوا في السنّ التي يثبت معها النَّسب من الزوج، فبعضهم جعلها سنّ البلوغ نفسها؛ لأنها مظنّة القدرة على الإنجاب؛ وبعضهم نزل فيها دون ذلك؛ لأنّ البلوغ الحقيقي كثيرًا ما يكون بأقلّ منها في الواقع، والنَّسب مبناه على الاحتياط(٤٩).

وقريبٌ من ذلك أيضًا اجتهاد أبي حنيفة، رحمه الله، في حدِّ سنّ الرشد (الذي يَدفع الوليُّ بموجبه المالَ إلى اليتيم) بما لا يتجاوز خمسًا وعشرين سنة(٥٠)، مع أن الآية الموجِبة للدفع أطلقت إيناس الرشد من اليتيم من غير حدّه بسنّ معينة، لكن رأى أبو حنيفة، رحمه الله، أنّ سنّ خمس وعشرين مظنّة غالبة للرشد فناط الحكم بها، سواء أُنِس الرشد من اليتيم فِعلًا أم لا، وذلك دفعًا لتعسّف الأولياء في ادّعاء عدم رشد اليتيم على ما يبدو.

الحال الثالثة: أن تكون المظنّة والحكمة كلاهما منصوصًا:

وهو كثيرٌ في الشرع، كما ورد النص في رخصة الفطر في رمضان في السفر والمرض لحكمة التيسير. والأمر بالوضوء عند القيام للصلاة لحكمة التطهير، والأمر بالزواج عند الباءة لأنه أغض للبصر وأحصن للفرج، وندب الاقتصار على زوجة واحدة لأنه أبعد عن الظلم أو عن الفقر على اختلاف المفسرين في قوله تعالى: سمحذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ سجى [النساء: ٣](٥١)، وتحريم الخمر والميسر للعداوة والبغضاء والصد عن الذكر، وورد تحريم الخمر في السنة معلَّلا بالإسكار، وهو نوع ضبط للحكمة المذكورة في القرآن، لأنّ حصول السكر هو مظنة حصول العداوة والبغضاء والصد عن الصلاة والذكر. والنهي عن السفر بالقرآن مخافة أن يناله العدو، والنهي عن مناجاة اثنين دون الثالث؛ لأنّ ذلك يحزنه، وغير ذلك كثير.

الحال الرابعة: أن تكون المظنّة والحكمة كلاهما اجتهاديًّا:

وهذا إنما يكون في الأحكام غير المنصوص على مظنتها ولا على حكمتها، وهي الأحكام القائمة على الاستصلاح المرسل، كالذي يكون في التنظيمات الإدارية والأحكام الوضعية، كإلزام المفتي والقاضي بالقضاء بمذهب معين أو بالمعتمد منه أو بالقانون، وذلك لحكمة ضبط القضاء ومنع التلاعب به، وإلزام الناس بقواعد المرور والعقاب على تركها، وكذا إلزامهم باستصدار بطاقات الهوية وجوازات السفر ورخص العمل والإقامة وغير ذلك من

التنظيمات الإدارية التي تهدف إلى حفظ المصالح على الناس ودفع المفاسد عنهم بوسائل منضبطة بأسبابها وشروطها وموانعها من جهة الاجتهاد لا النص.

وعدمُ وجود النص الشرعي على هذه الوسائل/المظانّ بعينها، ولا على نظيرٍ قريب منها يمكن قياسها عليه، لا يعني عدم مشروعيّتها واعتبارها، وذلك لأنَّ المصالح الناجمة عنها تندرج بأجناسها العُليا في المصالح الشرعية، فكونها أحكامًا مرسلة يعني أنها مرسلة عن النص والقياس اللذين يشيران إلى المعنى المصلحي المترتب عليها بعينها أو بنوعها القريب، وليست مرسلة عن جنس المصالح الشرعيّة، كعموم حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض، بل هي مندرجة فيها، ولذلك كانت هذه المظانّ المحقِّقة لهذه المصالح المندرجة في عموم مقاصد الشريعة مظانَّ معتبرةً شرعًا.

والحاصل بعد استعراض هذه الحالات الأربع وأمثلتِها، أنّ النص على المظنة أو الحكمة أو الإجماع عليهما يجعل لهما مزيّةً واعتبارًا أقوى ممّا لو لم يكونا منصوصين، وذلك لما يحمله النصّ – وكذا الإجماع – من دلالة على اعتبار الشارع لهما.

ومما تجدر الإشارة إليه هاهنا أنّ النصّ على كلٍّ من المظنة أو الحكمة قد يكون بنصٍّ واحد أو بمجموعة نصوص، وقد يكون بنصٍّ أو نصوصٍ صريحة أو غير صريحة (إشارية). وكلُّ هذا يؤثّر في مدى قوّة الاعتماد على كلٍّ من المظنّة أو الحكمة. ومثال ذلك مسألة النهي عن سفر المرأة إلا بمحرم، حكمتها وهي أمن الطريق مستنبطة، لكن قوّاها الشافعية بالمعنى الإشاري الذي جاء في الحديث: «لترينّ الظعينة ترتحل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة، لا تخاف أحدًا إلا الله»(٥٢).

ومثال ذلك أيضًا النهيُ عن إسبال الثوب، جاء مطلقًا في نصوصٍ ومقيَّدًا في أخرى بحكمة الخيلاء(٥٣)، وجاء في نصٍّ شبه صريح نوطُ حكم الإسبال، من جهة العدم، بالخيلاء، حيث قال صلى الله عليه وسلم لأبي بكر: «إنّك لست تصنع ذلك خيلاء»(٥٤). وقد كان لذلك

أثرٌ كبير في تبنّي جمهور الفقهاء القول بعدم نوط حكم التحريم بمجرّد الإسبال (المظنة)، بل بما يتضمّنه الإسبال عرفًا من معنى الخيلاء (الحكمة).

ثانيًا: وجود نصٍّ صريح يلغي التعليل بالمظنّة أو الحكمة في عين الواقعة:

هذا العامل يؤثّر بطريقة معاكسة للعامل السابق؛ إذ عِوضًا عن تأييد اعتبار المظنة أو الحكمة بالنص، قد يعمد الشارع إلى إلغاء اعتبار التعليل بأحدهما بالنصّ على هذا الإلغاء.

ومن الأمثلة على ذلك عدم اعتبار «الشّبَه» في إلحاق نسب المولود بالزوج أو السيّد؛ إذ ممّا لا شكّ فيه أنّ انقطاع الشبه بين المولود والزوج –كولدٍ أبيضَ لزوجين أسودين أو العكس – وإن لم يكن قاطعًا في انتفاء النسب، فهو مظنّة قويّة للارتياب فيه. ومع هذا فقد ألغاه النبي، صلى الله عليه وسلم، على حياله، حُجّة لإثبات النسب أو نفيه، كما دلّ عليه الحديثان: حديث «لعلّه نزعه عرق»(٥٥)، وحديث ولد زَمْعة: «الولد للفراش»(٥٦).

ومن الأمثلة أيضًا إعلانُ الكافر لإسلامه مع قيام قرائن عدم صدقه في ذلك، كأن يعلن كلمة الإيمان تحت السيف، فغالب الظنّ أنه أسلم تعوّذًا لإحراز دمه لا إيمانًا. ومع ذلك جاء النص بلزوم العمل بالمظنة (إعلان كلمة الإسلام)، وترك التعويل على الحكمة (حقيقة الإيمان)، كما دلّ عليه حديث أسامة بن زيد، رضي الله عنه، حين قَتل من نطق بكلمة التوحيد خوفًا من السيف، فقال له النبي، صلى الله عليه وسلم: «يا أسامة، أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله»(٥٧).

ومنها: تركُ التعويل على ظنّ الإحداث في الصلاة بمجرّد الحسّ الداخلي، من دون سماع صوت ظاهر أو شمّ ريح(٥٨)، وفي هذا دليل على لزوم ترك العلامة الخفية (مظنة الإحداث)، والتعويل على العلامة الظاهرة القطعية التي يُتيقّن معها من حصول الحكمة (حقيقة الإحداث)، فهو نقل للاعتبار من المظنة إلى المئنة/الحكمة. وكذلك في الحكم بنجاسة الثوب أو المكان دلّت أدلة شرعية عدّة على اعتبار المئنة/ الحكمة وعدم التعويل على المظانّ.

ومن الأمثلة على إلغاء اعتبار التعليل بالحكمة في بعض المواطن ما دلّ النصُّ على بقائه من الأحكام بعد زوال حكمته التي شرُع لأجلها ابتداء، وذلك كرَمَله واضطباعه، صلى الله عليه وسلم، في حجّة الوداع، ولم يكن يومئذٍ بمكة مشرك، فدلّ ذلك على إلغاء التعليل بالحكمة التي شُرع الرمل والاضطباع لأجلها في عمرة القضية، وهي إظهار القوّة والجلَد للمشركين(٥٩).

ومن ذلك أيضًا: إلغاءُ التعليل بحكمة الخوف التي لأجلها شُرع القصر في السفر: سمحوَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚسجى [النساء: ١٠١]، وذلك لاستمرار فعل النبي، صلى الله عليه وسلم، القصر، حتى مع ارتفاع الخوف، ولقوله حين روجع في ذلك: «صدقةٌ تصدّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته»(٦٠).

ومما يجدر التنبيه إليه هنا أنّ زوال الحكمة في هذه الوقائع لا يعني أنّ الحكم استمرّ من غير حكمة مطلقًا، فهذا غير وارد لأنّ الشارع حكيم، بل كلُّ ما في الأمر أنّ الحُكم شرُع ابتداءً لحكمة معيّنة ثمّ استمرّ لحكمةٍ أخرى خَلَفتِ الحكمةَ الأولى.

ثالثًا: مدى احتياج التعليل بالمظنّة، أو بالحكمة، إلى تأويل ظاهر النصّ أو تخصيصه:

قد لا يلزم أن تكون المظنة أو الحكمة المقول بهما اجتهادًا واقعتين في مقابل نصٍّ صريح، بل في مقابل نصٍّ ظاهرٍ أو عام. وحينئذٍ تتباين مسالكُ الفقهاء في اتّباع أيٍّ منهما.

ومثال ذلك حادثة الأمر بالصلاة في بني قريظة المشهورة(٦١)، فمن اعتبر الحكمة نظر إلى الإسراع فصلى في الطريق عندما خشي فوات الوقت فاستثنى من عموم النص في الأحوال هذه الحالة، ومن لم يعتبر الحكمة لمعارضتها ظاهر النص صلّى في بني قريظة ولو خارج الوقت، أو يُقال بأنّه رأى أنّ النزول إلى الصلاة في الطريق مع ما يستلزمه من التأخير، ولو يسيرًا، يفوّت حكمة الإسراع ولو جزئيًّا. وحينئذٍ يكون الخلاف بين الطرفين لا لمجرّد التعارض بين اللفظ والمعنى، كما درج كثيرون على ذكره، وإنما بسبب اختلاف وجهة النظر فيما يحقِّق الحكمة على التمام أو ينتقصها بعض الشيء. وهو ما نرجّحه لأنّ معنى الإسراع

المفهوم من النص في غاية الجلاء، ويبعُد أن تغفله طائفة كبيرة من الصحابة بالكلّيّة وتتشبّث بالألفاظ بجمود، على طريقة الظاهرية.

وكنّا قد أشرنا سالفًا في مقدّمة هذا المطلب إلى مسألة "تأثير تعليل النص على دلالته"، وإلى حاصل القول فيها، فلا نكرّر الكلام هنا.

وأحيانًا تكون المظنة المقول بها اجتهادًا هي المعارضة لظاهر النص لا الحكمة، كما في اجتهاد الجمهور في إناطة ثبوت المهر بالخلوة لا بالدخول، وكما في اجتهاد أبي حنيفة بتقييد إيناس الرشد بسنّ معيّنة على خلاف إطلاق نص الشارع.

وفي هذه الأحوال – عندما تقع الحكمة أو المظنة الاجتهادية – في مقابل ظاهر النص يلجأ المجتهد إلى الموازنة بين الظنّين: الظنّ المستفاد من ظاهر النص، والظنّ المستفاد من الحكمة أو المظنة الاجتهادية، ولا شكّ أنّه لا يصير إلى ما تقتضيه المظنة أو الحكمة إلا إذا وجد إحداهما من القوّة بمكان بحيث تفوق قوّة الظهور في ألفاظ النصّ المقابل لها.

رابعًا: مذاهب الصحابة في الواقعة محلّ النظر، وهل جرت مع المظنّة أو مع الحكمة:

مذاهب الصحابة، رضوان الله عليهم، تحظى بتقديرٍ كبير من الفقهاء، ولا شكّ في أنّ الصحابة إذا اتّفقوا على حكم المسألة، سواء أكان حكمهم سائرًا مع المظنة، أم مع الحكمة، فإنّ الفقهاء يتّبعونه، ولكن الذي يحصل كثيرًا أن تكون أقوالهم مختلفة، أو تُنقل المسألة عن الواحد منهم، أو عن العدد اليسير، من غير تحقُّق من انتشار قولهم وما عساه يكون مؤشّرا على إجماعهم عليه، وحينئذٍ يتفاوت الفقهاء في العمل بأقوالهم التي تجري مع المظنة أو مع الحكمة، ولاسيّما إذا لزم من هذه الأقوال تأويلُ النصّ الشرعي أو تخصيصه، كمثل اجتهاد عمر، رضي الله عنه، في المؤلّفة قلوبهم(٦٢)، حيث ناط الحُكمَ بحكمةٍ مستنبطة، تخصِّص النص بحالٍ دون أخرى، وكما في اجتهاده، رضي الله عنه، في نقل الدية من العاقلة إلى أهل الديوان(٦٣)، وهو قياس مظنة على مظنة بحكمة التناصر، وكما في اجتهاد عثمان، رضي الله عنه، بتوريث المبتوتة في مرض الموت(٦٤)؛ نظرًا إلى الحكمة، وهي معاملة المطلِّق في مرض

الموت بنقيض قصده، مع أن ذلك مخصِّصٌ لظواهر النصوص القاضية بعدم ميراث المبتوتة، ومُخرِجٌ حالَ مرض الموت منها، وكما في جَعْل عمر، رضي الله عنه، وأكثرِ الصحابة، ثبوتَ كامل المهر منوطًا بالخلوة لا بالدخول(٦٥)، وحكمِهم بوفاة المفقود بعد أربع سنين(٦٦)، وجعْلِهم حدَّ شرب الخمر ثمانين(٦٧)؛ لأنّ الشارب في مظنة القاذف فأُلحق به، فهو من القياس في المظانّ، وهذا مخالفٌ لما كان عليه الحال في زمن النبي، صلى الله عليه وسلم، وزمن أبي بكر، رضي الله عنه(٦٨).

وعند اختلاف الصحابة، فإنّه من الملاحظ أنّ الشافعي، رحمه الله، يَجري – في الغالب – مع المذاهب التي لا يلزم منها تخصيصُ النصوص وتأويلها، حتّى لو كان القائلون بها قلّةٌ من الصحابة خالفوا بها جمهورهم، أو خالفوا مذاهب الخلفاء الراشدين، بخلاف بقيّة الأئمة المجتهدين الثلاثة أبي حنيفة ومالك وأحمد، عليهم الرحمة، ولذلك لم يَقُل الشافعي بتوريث المبتوتة في مرض الموت(٦٩)، ولا بالحكم بوفاة المفقود في أربع سنين(٧٠)، ولا بنقل الدّية إلى أهل الديوان(٧١)، ولا بالجلد ثمانين في الخمر(٧٢)، ولا بثبوت كامل المهر بالخلوة(٧٣)، وغير ذلك ممّا لو استُقرئ لوجد كثيرًا، ولعلّ هذا كان سببًا في توهّم من قال من الشافعية: إنّ الشافعي لا يحتجّ بأقوال الصحابة، مع أنّ هذا مخالفٌ لما صرَّح به من اعتماده عليها(٧٤). ولعلّ الصواب القول إنّه يحتجّ بآثار الصحابة، وبقول جمهورهم، لكن إذا لم تقتض تأويلَ النصّ. والمسائلُ المنقولة آنفًا تخالف أقوالُ جمهورِهم فيها ظاهرَ النصّ، فلعلّه لهذا لم يأخذ بها، رحمه الله. والله أعلم.

خامسًا: مدى الخفاء أو الاضطراب في الحكمة، والذي قد يتغيّر بتغيّر الزمان.

الحكمة هي الوصف الحقيقي المقصود من الحُكم، ولكن يَعدِل الشارع عن نوط الحكم بهذا الوصف إذا كان خفيًّا أو مضطرِبًا، إلى نوطه بوصفٍ ظاهرٍ منضبط هو مظنّة له. وهذا العدول لثلاث غايات: التسهيل والاحتياط وقطع النزاع، وقد أفضنا في بيان ذلك في بحثٍ سابق(٧٥).

والحِكَم، في اتّصافها بالخفاء أو الاضطراب، طرفان وواسطة:

فمنها حِكَمٌ ظاهرة منضبطة يتّفق أكثر الفقهاء على نوط الحكم بها وجودًا وعدمًا، كحكمة الإسكار في الخمر، وحكمة الإنقاء في الاستجمار، وحكمة تطهير الأسنان في الاستياك، وحكمة إرهاب العدوّ في الأمر بإعداد القوة ورباط الخيل، وغير ذلك من الحِكَم التي يدور معها الحكم وجودًا وعدمًا.

ومنها حِكَمٌ غايةٌ في الخفاء أو الاضطراب، لذلك يتّفق الفقهاء على عدم نوط الحكم بها في ذاتها، بل بمظنّتها، كوصف الرضا في العقود، والعمدية في القتل الموجب للقصاص، والمشقّة في رخصة الإفطار، والزجر في وجوب الحدود.

ومنها حِكَمٌ هي في الوسط، ولذلك يختلف الفقهاء بين نوط الحكم بها مباشرة، أو بمظنتها:

كحكمة ثبوت كامل المهر هل يكون بالخلوة أو الوطء، لأنّ الوطء مما لا خفاء فيه في ذاته، بل هو ظاهر منضبط علّق الشارع به كثيرًا من الأحكام، كوجوب الغسل، ووجوب الحدّ، وغير ذلك، ولكن في موضوع ثبوت المهر احتيج إلى ظهورٍ يمكن إثباته عند تنازع الزوجين – أو ورثة أحدهما – فيه بين منكر ومثبت، والوطء ممّا يعسر إثباته بالبيّنة عند النّزاع، ولذلك أُقيمت الخلوة مقامه عند الجمهور؛ لأنّها ممّا يتيسّر إثباتها بالبيّنة عند الإنكار[٧٦].

ومن ذلك أيضًا حكمة الشهوة – أو اللّذة – التي علّق بها المالكية[٧٧] والحنابلة[٧٨] حكمَ نقض الوضوء؛ إذ كثيرًا ما يختلط أمرها على المكلّف، ولذلك علّق الشافعيّة[٧٩] الحكم بمظنّتها لا بعينها، وهو لمس من هنّ مظنّة للشهوة من النساء، سواء حصلت الشهوة أم لم تحصل.

ومما تجدر الإشارة إليه هاهنا أن الحكمة قد تكون خفيّة أو مضطربة في زمن النص، أو بعده، فينيط الشارع أو الفقهاء الحكم بمظنّتها، ولكن بتغيّر الزمن تنقلب هذه الحكمة من

وصف الخفاء إلى وصف الظهور فتحتاج حينئذٍ المسألة إلى إعادة اجتهاد؛ لأنّ الحُكم إنما شُرع للحكمة لا للمظنّة، وأُنيط بالمظنّة في زمن النص أو زمن الفقهاء استثناءً لمصلحة الضبط والتيسير، فإذا أمكن نوطُه بالحكمة مباشرة في الأزمان اللاحقة؛ لأنّها أصبحت ظاهرة منضبطة فهو أولى. قال الآمدي (ت٦٣١هـ): «إذا كانت الحكمة – وهي المقصود من شرع الحكم – مساويةً للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها»[٨٠]. وقال الزّنجاني (ت٦٥٦هـ): «حيث اعتبرنا صور الأسباب دون مضمونها فذلك لتعذُّر الوقوف والاطّلاع على مضمونها، وإلا فمتى أمكن الاطّلاع على مضمون السّبب فهو المعتبر لا صورة السّبب»[٨١]. وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «القاعدة: أنّه لا يُعدَل إلى المظنّة إلا عند عدم انضباط الوصف [أي الحكمة] دائمًا أو في الأغلب»[٨٢]. وقال ابن تيميّة (ت٧٢٨هـ): «المظنّة إنّما تُقام مقام الحقيقة إذا كانت الحكمة خفيّةً، أو غير منضبطة، فأمّا مع ظهورها وانضباطها فلا»[٨٣]. وقال الرّهوني (ت٧٧٣هـ): «لو وُجدت حكمة مجرّدة، وكانت ظاهرة منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها، جاز اعتبارها وربطُ الأحكام بها على الأصحّ؛ لأنّا نعلم قطعًا أنّها هي المقصودة للشارع، واعتباره المظنّة لمانع خفائها واضطرابها، فإذا زال المانع من اعتبارها، جاز اعتبارها قطعًا»[٨٤]. وقال الونشريسي (ت٩١٤هـ): «مَنْعُ التعليل بالحكمة مشروطٌ بالخفاء أو عدم الانضباط. أمّا مع الظهور والانضباط فلا على ما هو المختار»[٨٥].

ومن الأمثلة على ذلك حكمُ بعض الفقهاء بعدم جواز شقّ بطن المرأة الحامل المتوفّاة لاستخراج الجنين، لأنّ الغالب موتُه بموتها. فناطوا الحكم بالمظنة؛ لأنّ الوقوف على حقيقة حياته لم تكن ممكنة في زمنهم. قال إسحاق بن راهويه (ت٢٣٨هـ): «وكيف يجوز ذلك، وليس أحد يستيقن بأنّه ولدٌ حي؟!»[٨٦]، وأمّا اليوم فلا حاجة لأن يُناط الحكم بالمظنة، بل يُناط بحقيقة الحكمة مباشرة، وهي حياة الجنين، فيُقال إن كان حيًّا، ويمكن إخراجه حيًّا، فيجوز شقُّ بطنها لاستخراجه، وإلا فلا يجوز، ويسهل على الأطباء اليوم تحديد ما إذا كان الجنين في بطنها حيًّا أو ميتًا قبل إجراء عملية الشقّ عن طريق أجهزة السونار.

ومن الأمثلة أيضًا نوطُ ثبوت النسب بأسباب ثانوية غير الزواج، كالشهادة والإقرار والقيافة والقرعة ونحوها، وإناطة الحُكم بنفي النسب باللعان، فحكمةُ ثبوت النسب، كما دلّت عليها نصوص الشرع، واتّفق عليها الفقهاء هي البعضية – أو الجزئية – بين الوالد والمولود، أي كون هذا من صلب هذا، سمحوَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡسجى [النساء: ٢٣]، ولكن لما كان يتعذّر الوقوف عليها بعينها لخفائها نيطَ حُكم النسب بأسباب أخرى ظاهرة، كالفراش، وما أُلحق به من أسباب. وفي هذه الأيام أمكن الوقوف على البعضية ذاتها بين المولود والزوج بيقين عن طريق فحص البصمة الوراثية، لذلك ينبغي أن يُعاد النظر في الأحكام الاجتهادية التي لجأ إليها الفقهاء في تقرير أسباب النسب ونفيه؛ لأنهم بنوها على خفاء الحكمة في زمنهم، والحكمة الآن ظاهرة. والحكمة إذا ظهرت وانضبطت نيط الحكم بها لا بمظنتها، وقد قدّمنا في ذلك نظرات فقهية موسّعة، تستند إلى دلائل الشرع وقواعد الأصول ومناهج الفقهاء، في كتاب مستقلٍ أفردناه لهذا الغرض، فلتُنظر هناك(٨٧).

سادسًا: مدى إفضاء المظنّة إلى الحكمة، والذي قد يتغيّر بتغيّر الزمان.

المظنّة – كما أسلفنا – هي المحلّ الذي يغلب فيه وجود الحكمة، ولذلك سُمّيت مظنة؛ لأنّ الحكم يُظنّ عندها. فإذا لم تفض هذه المظنة إلى تحقيق حكمة الحكم ومقصوده في جميع الأفراد والجزئيّات المنضوية تحت الحكم، أو أكثرها، لم تكن مظنّة، وفقدت المزية التي لأجلها ناط الشارع الحكمَ بها، بدلًا عن نوطه بالحكمة ذاتها.

وممّا يقتضيه كونها مظنةً التسليمُ بوجود بعض الجزئيات التي تشملها هذه المظنة بالحكم، ومع ذلك لا يتحقّق فيها المقصود من الحُكم (الحكمة). فهذا لا يلغي كون المظنّة مظنّة، ولا يلغي أيضًا أنّ ثمّة حكمة أخرى سوّغت إمضاء الحُكم على هذه الجزئيات رغم غياب حِكمة هذا الحُكم عنها، وهذه الحكمة هي الضبط بما قد يشمله من التسهيل والاحتياط ورفع النزاع. قال الشيخ عبد الرحمن المعلّمي: «اغتُفر... الإخلال بأصل الحكمة في بعض

الجزئيّات مراعاةً لِحكمة الضَّبط التي هي أهمُّ»(٨٨). وقال خلَّاف: «تخلُّف الحكمة في بعض الجزئيّات لا أثر له، بإزاء استقامة التّكاليف واطّراد الأحكام»(٨٩).

فمثلًا: شربُ قليل النبيذ لا يؤدّي إلى السكر، المتمثِّل في غياب العقل مع بقاء الحواسّ، المؤدِّي إلى العداوة والبغضاء والصدّ عن الذكر والصلاة، ومع هذا فإنّ هذا القليل مشمولٌ بحُكم التحريم عند جماهير الفقهاء، حتّى مع غياب هذه الحكمة عنه، وذلك لوجود حكمةٍ أخرى خَلَفت الحكمة الأصليّة، وهي الضبط والاحتياط المعبَّر عنه في هذه الجزئيّة بحسْم مادّة الفساد؛ إذ لو لم يُحرَّم هذا القليل لما أمكن المنع من تداول المسكرات واقتنائها والاتجار بها، ولَتَهاون الأفراد في شربها؛ لأنّ شرب القليل منها يؤدّي، مع الاعتياد والألفة، إلى شرب الكثير، هذا فضلًا عن أنّ القدر الذي لا يسكر لا ينضبط، فما يُسكر بعض الناس لا يسكر آخرين، وما يسكر الشخص الواحد في حال قد لا يسكره في حال أخرى. إذن الحكمة من تحريم قليل النبيذ ليست هي حصول السّكر نفسه، وما يترتب عليه، كما في تحريم الكثير، بل هي سدّ ذريعة السكر احتياطًا وضبطًا.

ومثلًا نوط حكم رخصة الإفطار في رمضان بالسفر تتحقّق فيه الحكمة غالبًا، وهي دفع مشقّة الصوم غير المعتادة بسبب السفر الطويل، لكنّها مع ذلك قد تغيب في بعض الأسفار الطويلة في حقّ بعض الناس، ورغم هذا تشملهم الرخصة؛ لأنّ هذه الحكمة (المشقّة الزائدة) غير منضبطة، فالناس يتفاوتون في تقديرها والشعور بها فأُنيط الحكم بالسفر الطويل الذي يكون مظنّة لها، حتّى لو لم تتحقّق هي في حقّ بعض الناس فِعلًا، وذلك من باب التسهيل والضبط ورفع الحيرة عن المكلّف عند امتثال الحكم.

والحاصل أنّ الجزئيات أو الأفراد الذين تشملهم المظنّة، ولا يتحقّق فيهم حكمة الحُكم عند نوطه بالمظنة، يتّصفون بصفتين:

أولا: أنهم أقليّة واستثناء بالنسبة لسائر الجزئيّات والأفراد الذين يشملهم حُكم المظنة.

ثانيًا: أنّه، حتّى لو لم تتحقّق فيهم حكمة الحُكم نفسه، فإنّه خَلَفتها حكمةٌ أخرى اقتضت شمولهم بهذا الحكم، وهي الضبط، وما ينطوي عليه من التسهيل والاحتياط وقطع النزاع.

ومع التسليم بما سبق من حيث الجملة فالأصوليّون يختلفون في بعض الجزئيات والأفرادِ الذين تشملهم المظنة ولا تشملهم الحكمة: هل يُستثنون من حكم المظنة لعدم وجود الحكمة أو لا. وهذه الجزئيّات هي التي تغيب عنها حكمةُ الحُكم على وجه اليقين، أي أنّه لا احتمال لحصول الحكمة فيها البتة.

وجمهورهم على أنّ هذه الجزئيّات الفاقدة للحكمة قطعًا تُستثنى من حُكم المظنة ويُرفع عنها، وخالف في ذلك الحنفية فالحُكم عندهم يدور مع المظنّة، حتى لو انتفت الحكمة يقينًا عن الفرد الجزئي محلّ الخلاف. قال الآمدي (ت:٦٣١هـ): «المقصود من شرع الأحكام الحِكَم فَشرْعُ الأحكام مع انتفاء الحكمة يقينًا لا يكون مفيدًا، فلا يَرِد به الشرع خلافًا لأصحاب أبي حنيفة»[٩٠].

ويمثّل الاصوليون لذلك بالمسألة المشهورة: نكاح المشرقي للمغربيّة (أي نكاح من كان بالمشرق لمن هي بالمغرب بالوكالة من دون لقاء) فالجمهور لا يثبتون نسب الولد إذا أتت به المغربيّة لعدم إمكان اللقاء بينها وبين زوجها، فحِكمة البعضيّة التي يدلّ عليها إمكان الوطء بينهما منتفيةٌ قطعًا في هذه الحالة. أمّا أبو حنيفة فينيطُ حكمَ النسب بعقد النكاح نفسه، سواء انتفت اللقيا قطعًا أم لا. وشبيهٌ بهذه المسألة أيضًا من تزوّج وطلّق في المجلس نفسه بحضرة القاضي والشهود، وكذا من قال لامرأة إذا تزوجتك فأنت طالق، فتطلُق فورَ تزوّجها، فالجمهور لا يثبتون نسب ولدها من هذا الزوج للقطع بعدم حصول الجماع بينهما، في حين أنّ أبا حنيفة، رحمه الله، يثبت النسب في هذه الحالات إذا جاءت المرأة بالولد في مُدّة الحمل، وذلك نظرًا إلى وجود العقد[٩١].

ومثال ذلك أيضًا بعض العقود والإيقاعات، كالنكاح والطلاق، فأبو حنيفة، رحمه الله، يصحِّحها إذا وجدت المظنة، وهي الصيغة، حتى لو انتفت الحكمة التي لأجلها اعتُبرت الصيغة، وهي الرضا، كما في حالات الإكراه؛ لأنه يلتزم المظنة، وهي موجودة ولا يلتفت إلى الحكمة وإن انتفت قطعًا. أمّا الجمهور فيستثنون الحالات التي يختلُّ فيها الرضا قطعًا، فلا يصحِّحون هذه العقود والإيقاعات. قال ابن الهمام من الحنفية: «وجميعُ ما يثبت مع الإكراه أحكامُهُ عشرةُ تصرُّفات: النكاح، والطلاق، والرجعة، والإيلاء، والفيء، والظِّهار، والعِتاق، والعفو عن القصاص، واليمين، والنَّذر»[٩٢]. وقال التاج السبكي: «جَهِدَ أصحاب الرأي من حيث لا يشعرون فعمَّموا القول بأنّ صور الأسباب الشرعية هي المعتبرة في الأحكام دون معانيها، وإن وضُحت وضوح الشمس. وخصَّص الإمام المطلبي، رضي الله عنه، ذلك بالصور التي تضطرب معانيها، أو تخفى، أو تدقّ عن الأفهام، وتوجب مزيد الخبط؛ رفعًا للتشاجر؛ كيلا يتسع الخرق بزوال الضبط، وحملًا للحنيفية السمحة فيما هذا شأنه، وانسحابًا على المعاني، وإظهارًا للحِكَم فيما يلوح وجهُه»[٩٣].

وفي هذا الصدد تنبغي الإشارة إلى أنّ عامل الزمن قد يؤثِّر في مدى إفضاء المظنة إلى الحكمة في بعض الوقائع، فقد تكون المظنة مفضية إلى الحكمة غالبًا في زمن النص إذا كانت هذه المظنة منصوصة، أو في زمن الفقهاء إذا كانت اجتهادية، لكنّها بتغير الزمان والأحوال يقلُّ إفضاؤها إلى الحكمة أو ينعدم، فهاهنا يجدر إعادة الاجتهاد في نوط الحكم بهذه المظنة.

ومثال ذلك الأمر بإعداد رباط الخيل المنصوص عليه في القرآن، وما جاء في السنة في فضل اتخاذ الخيل وتربيتها والإنفاق عليها[٩٤]، والحكمة هو أنّها كانت وسيلة حاسمة ومهمّة في الجهاد وتحقيق النصر سمحوَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡسجى [الأنفال: ٦٠]، أمّا اليوم فلم تعد الخيل وسيلةً فاعلة في الحرب،

أي أنّ المظنّة لم تعد مُفضيةً إلى الحكمة التي شرعت لأجلها بعد أن كانت كذلك سابقًا، ومن ثَمّ يرتفع حُكم النصّ عنها، وهو ندب اتخاذها، ويرجع حكمها إلى الأصل، وهو الإباحة.

ومثال ذلك، أيضًا، حكمُ الفطر في السفر، إذ جاء السفر مطلقًا في القرآن الكريم، منصوصَ الحكمة وهي التيسير، فرأى جمهور الصحابة – نظرًا إلى الحكمة – تقييدَ هذا الإطلاق بالسفر الطويل، واختلفوا في حدّ الطول على أقوالٍ كثيرة بلَّغها بعضهم نحو عشرين قولًا(٩٥)، وارتضى كثيرٌ من الفقهاء من هذه الأقوال القولُ بأنه سفرُ مسافةِ أربعة بُرُد (٨٥كم)؛ لأنَّ هذه المسافة مظنّة للمشقّة فعلًا، وما دونها ليس كذلك. وهذا الاجتهاد من الصحابة، رضوان الله عليهم، ومن تبعهم من الأئمة الفقهاء، هو من باب تقييد النصّ المطلق بالحكمة المستفادة منه، وهو ضربٌ شائع في اجتهاد الصحابة والأئمة الفقهاء، كما بيّنّاه في "أثر تعليل النص على دلالته"(٩٦).

وإذا كان سفر أربعة بُرُد (٨٥كم) مظنة للمشقة فعلًا في زمن الصحابة والفقهاء، ومن بعدهم إلى قريب عصرنا في حقّ معظم الناس، فإنّه – بلا ريب – لم يعد كذلك الآن؛ لأن المسافة المذكورة تُقطع في أقلّ من ساعة بالسيارة في أوقاتنا هذه، في حين كانت في زمن الصحابة والفقهاء تُقطع في يومين أو ثلاثة أيام بلياليها. وعليه احتاجت المسألة إلى إعادة نظر في ضابط السفر المبيح لرخصة الفطر، لأنّه، وكما قلنا، إذا لم تفض المظنة إلى الحكمة غالبًا لا يصحّ وصفها بأنها مظنّتها، ومن ثَمّ فإنّ شرع الحكم معها يعني فقدان حكمته ومقصوده في غالب الأفراد، لا في بعضهم فحسب، كما كان الحال في زمن النصّ وزمن الفقهاء.

ولا يُقال هنا: إنّ الفقهاء والأصوليين نصُّوا على أنّ الحكم في مسألة السفر يدور مع المسافة بغض النظر عن المشقّة، فتُشرع الرخصة في حقّ من قطع المسافة المذكورة بلحظة كمن يستعين بالجنّ مثلا، أو من كان مرفَّهًا في سفره كالملِك المحمول.

وذلك لأنّ حالات قطع المسافة المذكورة بلا مشقّة كانت نادرة في زمنهم فلا تؤثّر لقلّتها في صلاحية المظنّة بأن يُناط بها الحكم، إذ الغالب من حال الناس أيّامئذٍ أنّهم يجدون المشقة في قطع المسافة المذكورة، ولا يضرّ تخلّف الحكمة عن بعض الأفراد؛ ويطّرد الحُكم فيهم جريًا مع المظنّة التي لا يتأثّر عموم حكمها بنوادر التخلُّف. أمّا اليوم فالمسافة المذكورة ليست مظنّة للمشقّة في حقّ معظم الناس إن لم يكن جميعهم، والشارع عندما قرّر هذه الرخصة عَقّبها بقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فمعنى رفع الحرج ملحوظٌ في مشروعية الفطر عند السفر والمرض قطعًا، وعليه انبنى تقييدُ الصحابة والفقهاء السفرَ المبيحَ للرخصة بالطول وإن اختلفوا في تقدير ذلك.

فالفرق بين زمننا وزمن الفقهاء، أنّ المسافة التي حدّدوها كانت مظنة للمشقّة في وقتهم وتخلُّف المشقّة عن قطعها كان نادرًا، أمّا في زمننا فهذه المسافة لم تعد مظنة للمشقة أصلًا، وما كان في زمنهم يُعدّ من النوادر صار الآن هو الأصلَ والغالبَ، ولذلك اقتضت المسألة إعادة نظر، ولا يحسن بنا أن نلتزم بأحكام الفروع التي سطّرها الفقهاء دون الالتفات إلى القواعد التي بنوا عليها أحكام تلك الفروع، فالفروع كثيرًا ما تتّسم أحكامها بالتغيُّر والتقلُّب بتغير الأزمان بخلاف القواعد التي تتّسم بالثبات.

ومما قد يُقترح في هذه المسألة خاصّة:

إمّا إعادة تقدير المسافة المبيحة للرخصة وزيادتها إذ ليست هي توقيفًا بدليل كثرة اختلاف أقاويل السلف في تقديرها.

وإمّا – ولعلَّه أفضل ممّا سبق – نوطُ الحكم بمدّة السفر لا بمسافته، وهذه طريقة الحنفية في تقدير المسافة، ولذلك فالمسافة الموجبة للرخصة عندهم تختلف في الطريق الوعر عنها في الطريق السهل، وفي البحر عنها في البر، لكن المدّة التي حدّدوها لضبط المسافة (مسيرة ثلاثة أيام) ملائمة في طولها لعصرهم لا لعصرنا؛ لأنّ معظم الأسفار في عصرنا هي

دون تلك المدّة بخلافها في الزمن القديم، فاعتماد هذه المدّة في ضبط المسافة الآن يرفع الرخصة عن جُلّ ما يُسمّى سفرًا في زمننا، وهو ما لا نخاله مقصودًا للشارع.

وإمّا – وهو ما أميل إليه – يُناط الفطر في السفر بالمشقّة ذاتها ويُترك تقديرها لأمانة المكلَّف، كالمرض تمامًا، فيُقال للمكلّف إن شقّ عليك الصيام في السفر فأفطر وإلا فلا، كما يُقال له: إنْ شقّ عليك الصيام مع المرض أو خشيت الضرر معه فأفطر، فالسفر والمرض رخصتان للفطر وردتا في سياق واحد، وهما معلَّلتان بحكمة واحدة وهي التيسير، فالأولى التسوية بينهما في الحكم. والله أعلم(٩٧).

وهذه المسألة تحتمل بسطًا أكثر من هذا لكن نكتفي بهذا القدر؛ لأنّ المقصود التمثيل، وقدح زناد الفكر الفقهي، لا أكثر.

وما نريد الوصول إليه هنا هو أنّ تغيُّر الأزمان قد يكون ذا أثر في انقلاب المظنّة عن كونها مظنّة بحيث تحتاج هذه المظنة إلى إعادة نظر ومُعايرة جديدة، حتى تظلّ مظنّة فعلًا تؤدّي وظيفتها في الإفضاء إلى الحكمة غالبًا.

وملخّص القول في هذا العامل أن لمدى إفضاء المظنة إلى الحكمة في واقعة ما أثرًا كبيرًا في مدى التزام الفقهاء بنوط حكم هذه الواقعة بهذه المظنة، أو قطعه عنها، نظرًا إلى انتفاء الحكمة أو مرجوحيّة حصولها. فتقرير هذا القول وبيانه هو الغرض في إيراد ما أوردناه، وإلا فالكلام على مسألة استثناء ما لا تتحقّق فيه الحكمة من حكم المظنة، يستحقّ بسطًا وتفصيلًا أكثر ممّا قيل هنا، وحريٌّ به أن يُفرد بالبحث لتأصيله بالأدلة، وضبطه بالقواعد، وبيان كيفية تنزيله على المستجدّات.

سابعًا: مدى قوّة مناسبة الحكمة لحُكم الواقعة.

رفعُ الحكم عن بعض الجزئيات التي يشملها النص بعمومه لانتفاء الحكمة عنها ليس بالأمر الهيّن، خصوصًا إذا كانت الحكمة مستنبطة لا منصوصة؛ لأنّه من باب ترك ظاهر

النص بالرأي، ولأجل هذا يختلف العلماء في مسائل هذا الصنف ويتردَّدون: بين سائرٍ منهم مع المظنة التي يدلّ عليها ظاهر النص، وآخر سائرٍ مع ما يقتضيه انتفاء الحكمة.

ومع هذا فمِمّا لا تخطئُه عينُ المستقرئ للفروع التي يستثنيها الفقهاء من عموم حُكم المظنّة المنصوصة، مراعاةً لانتفاء الحكمة، أنّ هذه الحكمة تكون دلالةُ النصّ عليها في غاية الوضوح، حتى إنها تكاد تجاري ظاهره قوّةً وظهورًا وسبقًا إلى فهم السامع، كحكمة تشوّش الذهن في النهي عن قضاء القاضي وهو غضبان، وحكمة الشكّ في نجاسة اليد في الأمر بغسل اليدين قبل إدخالهما الإناء، وحكمة منع ما يؤثِّر في الخشوع في الأمر بتقديم العَشاء على العِشاء، وحكمة كون الولد بعضًا من الوالد في إثبات نسبه منه، وحكمة الشهوة في الأمر بالوضوء من لمس النساء، وحكمة الإيذاء في النهي عن قربان المسجد عند أكل الثوم والبصل، وحكمة الإشغال عن السعي للصلاة في النهي عن البيع وقت النداء للجمعة، وحكمة الإنقاء في الأمر بالاستجمار، وحكمة الإيذاء في النهي عن بيع المسلم على بيع أخيه وخطبته على خطبته، ونحو ذلك من المسائل.

وأمّا إذا لم تكن الحكمة المستنبطة قويّة الظهور، فإنّ الفقهاء لا يجرونها في تخصيص النص مجرى الحِكَم السابقة، بل يوازنون بينها وبين شمول النص للفرد الذي يُراد استثناؤه بسبب انتفاء هذه الحكمة، فربّما رجح تناول ظاهر النص له، وربما كان رفعُ حكم النص عنه لانتفاء الحكمة أرجحَ وأولى. ولا يتعيّن في هذا الأمر قاعدة منضبطة، بل كلّ مسألة ترجع إلى ذوقٍ اجتهادي خاصّ، كما أسلفناه عند الحديث على العامل الثالث.

وممّا يمكن التمثيل به في هذا المقام، ما ذهب إليه كثيرٌ من الفقهاء من تخصيص الاحتكار المنهي عنه، بالأقوات وفي حال الغلاء، وذلك نظرًا إلى أن المقصود بالنهي هو الإضرار بعامّة الناس، وهذا إنّما يتحقّق فيما هم محتاجون إليه، فيخرج عن النهي احتكارُ السِّلع الكمالية، وكذا السّلع الحاجيّة وقت توافرها، فيجوز احتكارها والتربُّص بها إلى وقت غلاء سعرها. قال النووي (ت٦٧٦هـ): «قال العلماء والحكمةُ في تحريم الاحتكار دفع الضرر عن

عامّة الناس... وأمّا ما ذُكر في الكتاب عن سعيد بن المسيب ومعمر راوي الحديث أنّهما كانا يحتكران، فقال ابن عبد البر وآخرون: إنّما كانا يحتكران الزيت، وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه والغلاء. وكذا حمله الشافعي وأبو حنيفة وآخرون، وهو الصحيح»[٩٨].

وقال الصنعاني (ت١١٨٢هـ): «ظاهر حديث مسلم تحريم الاحتكار للطعام وغيره... وقد ذهب أبو يوسف إلى عمومه، فقال: كلّ ما أضرّ بالناس حبسه فهو احتكار وإن كان ذهبًا أو ثيابًا. وقيل: لا احتكار إلا في قوت الناس وقوت البهائم، وهو قول الهادوية والشافعية، ولا يخفى أنّ الأحاديث الواردة في منع الاحتكار وردت مطلقة...وهذا يقتضي أنّه يُعمل بالمطلق في منع الاحتكار مطلقًا، ولا يُقيَّد بالقُوْتَين... وكأنّ الجمهور خصّوه بالقُوتين نظرًا إلى الحكمة المناسبة للتحريم، وهي دفع الضرر عن عامّة الناس، والأغلب في دفع الضرر عن العامّة إنّما يكون في القُوتين، فقيَّدوا الإطلاق بالحكمة المناسبة»[٩٩].

قلت: ولا تخفى وجاهة قول أبي يوسف، رحمه الله، بالسير مع المظنة على إطلاقها في النص من دون تخصيص بالأقوات، لأنَّ الحكمة التي استند إليها الجمهور، وإن كان واضحًا حصولها في الأقوات لحاجة عامّة الناس لها، لكنّها أيضًا يمكن أن تتحقّق في غيرها من السلع التي قد يحتاجها بعض الناس لا أكثرهم أو جميعهم، إذ الضرر واقعٌ على هؤلاء من احتكار ما ليس قوتًا، وحتى غير المحتاج للسلعة، وإنما هي له كمال، يقع عليه ضرر من احتكارها، بسبب غلاء سعرها نتيجة للاحتكار بلا بدّ. وقصرُ الحكمة على ضرر عامّة الناس واستثناء الضرر الحاصل لبعضهم تحكُّم، لأنّ الضرر في الشريعة يُزال كلُّه، لا فرق فيه بين ضرر عام وضرر خاص إلا عند الموازنة بينهما إذا حصل تعارض، وأمّا حيث أمكن دفع الضررين كليهما فهو أولى، فكيف إذا كان هذا الأولى في الرأي منسجمًا مع ظاهر النص، فهو مزيد قوّة على قوّة، وظاهرُ النص إذا كان يحتمل معنى مناسبًا صحيحًا فإنّه يبعد إسقاطه بمعنى مناسب آخر استنادًا إلى محض الرأي. والحاصلُ أنّ تعليل الاحتكار بالإضرار بعامّة الناس ضعيف، والأولى تعليله بالإضرار مطلقًا، ولو بطائفة من الناس. والله أعلم.

ثامنًا: مدى انفراد الحكمة بحُكم الواقعة:

قد تكون الحكمة التي عُلِّل بها الحُكم صحيحةً وقويّة في نفسها لا ضعيفة، لكنّها لا تنفرد بالحُكم، بل يكون للحُكم حِكَمٌ ومقاصدُ أخرى غيرها، وهذا مما يُبطل عكسَ هذه الحكمة، وهذا يعني أنّ الحكم لا ينتفي بانتفائها لثبوته بالحِكَمة أو الحِكَم الأخرى. وعلى هذا، فإنّ تمثيل الآمدي بنكاح المرأة الآيسة، التي لا يفضي نكاحها إلى التناسل والتوالد عادةً – تمثيله بها على الحُكم الذي لا يحصل المقصود منه إلا نادرًا(١٠٠)؛ لا يصلح مثالًا على جواز شرع الحكم في محلٍّ ما مع مرجوحيّة حصول مقصوده وحِكمته، وذلك من جهتين:

الأولى: أن الآيسة صورة جزئيّة استثنائية من الحكم العام، وهو مشروعية النكاح، ومن ثَمّ لا يمكن الاستنتاج منه بأنّ الحُكم – هكذا بإطلاق – يُشرع حتى مع انتفاء حكمته غالبًا، وإنما غاية الاستدلال أن يُقال: قد يُشرع الحكم مع انتفاء تحقق مقصوده في بعض الصور الجزئية. وهو ما أوضحناه سابقًا من أن تعميم الحكم بحسب المظانّ لا يقدح فيه نوادرُ التخلّف.

والجهة الثانية: وهي غرضنا من الإيراد: أنّ النكاح لم يُشرع لغرض التناسل وحده، بل له حِكَمٌ كثيرة، كالسكن الجسدي والنفسي والعاطفي، والأنس، والحصول على النفقة، والخدمة أو التعاون على القيام بالأعمال بالمعروف، وغير ذلك. فانتفاء حكمة التناسل لا يعني انتفاءَ غيرها، ومن ثَمّ يظلّ الحُكم مشروعًا مع الحِكَم الأخرى.

نعم المثال يُقصد منه تفهيم الفكرة لا الاستدلال عليها، لكنَّ الآمدي لم يدلِّل على أنّ الحُكم يُشرع مع انتفاء حكمته غالبًا بشيءٍ سوى ما ذكره من هذا المثال، فكأنّه استدلّ بالوقوع على الوجود. فكان مثاله حريًّا بالنقد لتتوافر الهمم على تحصيل مثال غيره أمثل منه إن وُجِد.

ومما قد يُمثّل به على مدى تأثير انفراد الحكمة بحُكم الواقعة على مناحي الاجتهاد فيها مسألةُ إيجاب العدّة على المرأة، حتى لو تحقّقنا من براءة رحمها، فقد اقترح بعضهم استثناء الحالات التي يمكن التحقُّق من براءة الرحم فيها يقينًا(١٠١)، كما في المرأة التي

استؤصل رحمها، وزاد بعضهم من يمكن بفحص الدم التحقّق من عدم حملها، مع أنّ هذا مظنون لا مقطوع به، إذ ثمة أنواع من الحمل الخفي (Cryptic Pregnancy) لا تُظهرها فحوصُ الدم، ولا ينقطع معها طمث المرأة إلا في فترات متأخّرة[١٠٢]. وعلى الحالين فهذا الاقتراح على إطلاقه غير مقبول؛ لأن العدّة لم تُشرع للتحقق من براءة الرحم فحسب، ولو كانت كذلك لحدِّدت بحيضة واحدة، كما في استبراء الإماء، ولم تُحدد بثلاثة قروء، أو بعدّة أشهر، كما في عدة الوفاة، وعدّة من يئست من الحيض، فدلّ هذا على أنّ المدّة مقصودة، وهذا بيّنٌ في عِدّة الرجعيّة، وكذا عدّة البائن بالفسخ، لأنّ المدّة الطويلة تُعطي مجالا للتراجع والتصالح، وأمّا البائن لانتهاء عدد الطلقات، مع القطع بعدم إمكان حملها – كمن استؤُصل رحمها – فلا يخفى أنّه ثمة عُرفٌ عامّ يستهجن على المرأة الزواج من آخر فور طلاقها، ويجرّ إليها القيل والقال، فقد يكون هذا مقصودًا من إيجاب التربّص على أمثال هذه. ومع ذلك فالقول بعدم وجوب التربص على مثل هذه المرأة (أي المطلقة ثلاثًا واستؤصل رحمها) يحتمل الاجتهاد، والله أعلم.

والحاصل أن الحِكَم إذا تعدّدت للحُكم الواحد، فإنّه لا يرتفع بارتفاع بعضها، بل لا بدّ من ارتفاع جميعها. وهذا عاملٌ مهم في تقرير الفقهاء لنوط الحُكم بحكمةٍ ما في آحاد الوقائع.

تاسعًا: كون الواقعة المعلّلة في مجال يكثر فيه التعبُّد، أو في مجالٍ يكثر فيه التعليل:

من العوامل المؤثرة في دوران الحكم مع مظنته أو حكمته مجالُ الحكم، هل هو في العبادات أو فيما سواها؛ إذ لا يُجرأ على تعليل العبادات بالحِكَم ونوطها بها مثلما يُجرأ على تعليل ما ورد في العادات والمعاملات. ففي العبادات قد لا يُناط الحُكم بالحِكمة حتى مع النصّ عليها، وفي العادات والمعاملات ينوط الفقهاء الحُكم بالحكمة، حتى لو كانت ضعيفة المناسبة أحيانًا. وذلك لأنّ العلماء يقدِّرون في الأحكام التعبّدية معاني وحِكَمًا وأسرارًا خفيّة لم يوقفنا الشرع عليها، بخلاف العادات والمعاملات التي تستهدف في الغالب المصالح العاجلة ومكارم الأخلاق. ولذلك وضع الشاطبي قاعدته الشهيرة: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى

المكلف التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[١٠٣]، ولكنّ هذه القاعدة غير مطّردة في التطبيق عند الفقهاء، إذ قد وجدنا أبا حنيفة، رحمه الله، يسترسل في تعليل العبادات بحِكَمٍ ومعانٍ مصلحية تعود على مظانّها بالتأثير توسيعًا وتضييقًا، مخالفًا بذلك مسلك الأئمة الثلاثة الآخرين، فمن ذلك مثلًا قولُه:

بجواز أداء القِيَم في الزكوات بالنظر إلى حكمة سدّ الحاجة[١٠٤]،

وجواز إزالة النجاسة بغير الماء، بالنظر إلى حكمة التطهير[١٠٥]،

وعدم اشتراطه النية في الوضوء ولا المولاة ولا الترتيب، لأن المقصود بالوضوء بالنص التطهير، {إنما يريد الله ليطهّركم}، والأركان المذكورة لا هي منصوصة ولا هي مؤثّرة في حصول الحكمة أو انتفائها؛ إذ الحكمة حاصلة بها وبدونها[١٠٦]،

وإجازته قولَ ما يدلّ على التعظيم في مكان تكبيرة الإحرام كالله أعظم والله أجلّ ونحو ذلك[١٠٧]،

وأجرأ من هذا كلِّه إجازته – في ظاهر الرواية – قراءة القرآن بالمعنى وبغير العربية في الصلاة حتى للقادر على قراءته بالعربية، وذلك لأنّه أتى بالمعنى، وهو المقصود برأيه[١٠٨].

ورغم وجاهة مذهب أبي حنيفة، رحمه الله، في بعض ما قال في هذه المسائل وأشباهها، فإن ذلك لا يلغي من وجهة نظرنا قاعدة الشاطبي ولا يبطلها عنده، فلا يمكن منه أن نقول: إن أبا حنيفة لا يعتمدها مطلقًا، وإنما حسبنا أن نقول هو أجرأ من باقي الأئمّة على تعليل الأحكام العبادية بغرض توسيعها والقياس عليها.

والحاصل أنّ لمجال الحُكم أثرًا لا ينكر في تعليله بالحكمة أو المظنة.

الخاتمة

أهم النتائج:

١. رغم أنّ القاعدة العامّة عند الفقهاء هي نوط الحكم بمظنته لا بحكمته فإنّ الحُكم عندهم كثيرًا ما يتردّد بين أن يُناط بالمظنة أو بالحكمة.

٢. ثمّة أربعة أشكال لتصرفات الفقهاء في الحكم عندما يتردّد بين أن يُعلّل بالمظنة أو بالحكمة، وهي:

الأول: قطعُه عن المظنّة المنصوصة، وإدارته مع الحكمة وجودًا وعدمًا.

والشكل الثاني: عكس الأول وهو: أن يديروا الحكم مع المظنّة المنصوصة، ويقطعوه عن الحكمة بالكلّية.

والشكل الثالث: أن يُبقوا الحكم دائرًا مع المظنّة المنصوصة لا مع الحكمة، ولكن يشترطون في المظنّة شرطًا إضافيًّا التفاتًا إلى الحكمة.

والشكل الرابع: وهو عكس السابق: أن يديروا الحُكم مع الحكمة لا مع المظنّة المنصوصة، ولكن يشترطون مع تحقُّق الحكمة شرطًا إضافيًّا التفاتًا إلى المظنّة المنصوصة.

ميلُ الفقيه إلى تقرير الحُكم بحسب ما تقتضيه المظنّة (التعليل بالمظنة)، أو ما تقتضيه الحكمة (التعليل بالحكمة)، تؤثّر فيه عواملُ متعدّدة، هي باستقرائنا العوامل التسعة الآتية:

كون المظنّة أو الحكمة منصوصة أو اجتهادية.

وجود نصٍّ صريح يلغي التعليل بالمظنّة أو الحكمة في عين الواقعة.

مدى احتياج التعليل بالمظنّة، أو بالحكمة، إلى تأويل ظاهر النصّ أو تخصيصه.

مذاهب الصحابة في الواقعة محلّ النظر، وهل جرت مع المظنّة أو مع الحكمة.

مدى الخفاء أو الاضطراب في الحكمة، والذي قد يتغيّر بتغيّر الزمان.

مدى إفضاء المظنّة إلى الحكمة، والذي قد يتغيّر بتغيّر الزمان.

مدى قوّة مناسبة الحكمة لحُكم الواقعة.

مدى انفراد الحكمة بحُكم الواقعة.

كون الواقعة المعلّلة في مجالٍ يكثر فيه التعبُّد، أو في مجالٍ يكثر فيه التعليل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

هوامش البحث

(١) سعيد، "التجديد في التعليل الفقهي"، في الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد، ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ١٢٢.

(٣) عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام بمقاصدها، ٥٥.

(٤) المرجع السابق، ٥٤.

(٥) عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٧٩.

(٦) المرجع السابق، ٨٢.

(٧) أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة، ١٦٨.

(٨) نمر، "أثر الاختلاف في إناطة الحكم بعلّته أو حكمته في اختلاف الفقهاء"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، م١٢، عدد١، ٢٠٢.

(٩) الشافعي، الأم، ١٢٧/٢.

(١٠) صالح، "العلّة والحكمة والتّعليل بالحكمة"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، م٣١، عدد٢، ٦٥.

(١١) صالح، "التعليل بالمظنة لا بالحكمة: دراسة أُصولية"، مجلة الصراط، م٢١، عدد٣٨، ٤٨.

(١٢) شلبي، تعليل الأحكام، ١٨٤؛ إمام، "بحث في التّعليل بالحكمة"، مجلة كلية الشريعة والقانون بأسيوط، م٣، عدد١٨، ٦٦٥؛ الجبوري، "التعليل بالحكمة عند الأصوليين"، مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد، عدد١٥، ١٩١؛ الحكمي، "حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة"، مجلة جامعة أم القرى، عدد٩، ١٢.

(١٣) الغزالي، شفاء الغليل، ٦١٣.

(١٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٤٢٣/١.

(١٥) أحمد، المسند، ١٤/٣٤ واللفظ له. قال الأرناؤوط: إسناده صحيح؛ البخاري، الصحيح، ٦٥/٩؛ مسلم، الصحيح، ١٣٤٢/٣.

(١٦) ينظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، ١٨٥/٤؛ ابن حجر، فتح الباري، ١٣٧/١٣.

(١٧) البخاري، الصحيح، ٤٤/١؛ مسلم، الصحيح، ٢٣٣/١.

(١٨) ينظر: النووي، شرح صحيح مسلم، ١٨٠/٣؛ ابن حجر، فتح الباري، ٢٦٤/١.

(١٩) ينظر: ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ٢٦٠/١.

(٢٠) قال الألباني: «صحيح. أخرجه أبو داود (٣٦٠٧)، والنسائي (٢٢٩/٢)، والحاكم (١٧/٢ - ١٨)، وأحمد (٢١٥/٥)». الألباني، إرواء الغليل، ١٢٧/٥.

(٢١) البخاري، الصحيح، ٢٣/٢؛ مسلم، الصحيح، ١٥٥٢/٣.

(٢٢) ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ٤٢٠/٢؛ البكري الدمياطي، إعانة الطالبين، ٢٦٧/٢؛ البهوتي، دقائق أولي النهى، ٤٧٨/١؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٧٦/١٧.

(٢٣) ينظر: ابن قدامة، المغني، ١٠٦/٣؛ ابن الهمام، فتح القدير، ٣٠/٢.

(٢٤) ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، ١٣٨/٣؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ٤٥/٢٨.

(٢٥) الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ٢٩٦/١.

(٢٦) البهوتي، كشاف القناع، ٣٠١/١.

(٢٧) الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ١٢/١.

(٢٨) الشربيني، مغني المحتاج، ١/١٤٥.
(٢٩) المرجع السابق، ١/١٦٣.
(٣٠) البهوتي، كشاف القناع، ١/١٣٩.
(٣١) أبو داود، سنن أبي داود، ١/٢٠٨. قواه الارناؤوط وحسنه الالباني.
(٣٢) ابن الهمام، فتح القدير، ١/٢١٣.
(٣٣) الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ١/٢٨٩.
(٣٤) ينظر: صالح، "التعليل بالمظنة لا بالحكمة: دراسة أُصولية"، مجلة الصراط، م٢١، عدد٣٨، ٥٣.
(٣٥) ينظر: صالح، "العلّة والحكمة والتّعليل بالحكمة"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، م٣١، عدد٢، ٩٧.
(٣٦) الغزالي، شفاء الغليل، ٦٠٤.
(٣٧) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ٢٩٥.
(٣٨) الكرخي، "أصول الكرخي"، في رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، ١٢٧.
(٣٩) أبو الحسين البصري، المعتمد، ٢/٩٦.
(٤٠) المستصفى، ٣٢٩ بتصرف.
(٤١) ابن تيمية، الصارم المسلول، ٤٨٧.
(٤٢) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ٢/٢٧٢.
(٤٣) السرخسي، أصول السرخسي، ١/٢٤٢.
(٤٤) ينظر: الربيعة، "القياس في الأسباب"، أضواء الشريعة، عدد١٢، ٩٣؛ النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ٤/١٩٤٦.
(٤٥) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، ٢/٤٢١.
(٤٦) ينظر: أبو عبيد، الأموال، ٧٢٠؛ ابن هبيرة، اختلاف الأئمة العلماء، ١/٢١٥.
(٤٧) صالح، "العلّة والحكمة والتّعليل بالحكمة"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، م٣١، عدد٢، ٨٦.
(٤٨) ينظر: الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء، ٢/٣٤٨.
(٤٩) ينظر: السبكي، إبراز الحكم من حديث رفع القلم، ٧٠.
(٥٠) السرخسي، المبسوط، ٢٤/١٦٢.
(٥١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ٧/٤٥٨.
(٥٢) البخاري، الصحيح، ٤/١٩٧.
(٥٣) ينظر: المرجع السابق، ٧/١٤١؛ مسلم، الصحيح، ١/١٠٢.
(٥٤) البخاري، الصحيح، ٥/٦.
(٥٥) المرجع السابق، ٧/٥٣؛ مسلم، الصحيح، ٢/١١٣٧.
(٥٦) البخاري، الصحيح، ٣/٨١؛ مسلم، الصحيح، ٢/١٠٨٠.
(٥٧) البخاري، الصحيح، ٥/١٤٤؛ مسلم، الصحيح، ١/٩٦.
(٥٨) ينظر: البخاري، الصحيح، ١/٣٩؛ مسلم، الصحيح، ١/٢٧٦.
(٥٩) البخاري، الصحيح، ٢/١٥٩؛ مسلم، الصحيح، ٢/٩٢٣.
(٦٠) مسلم، الصحيح، ١/٤٧٨.
(٦١) البخاري، الصحيح، ٢/١٥؛ مسلم، الصحيح، ٣/١٣٩١.
(٦٢) قلت: «أخرجه من حكاية عَبيدَة السَّلماني ابنُ أبي شيبة (المصنف: ٦/٤٧٣) مختصرا. والبخاري (التاريخ الأوسط: ١/٥٦) مختصرا، ويعقوب بن سفيان الفسوي (المعرفة والتاريخ: ٣/٢٩٣)... والبيهقي (السنن الكبرى: ٧/٣٢)، وابن عساكر (تاريخ دمشق: ٩/ ١٩٥)، «بإسنادٍ صحيح»، كما قال ابن حجر (الإصابة في تمييز الصحابة: ١/٢٥٤)» ينظر: صالح، أهل الألفاظ وأهل المعاني: دراسة في تاريخ الفقه، ٢٣.
(٦٣) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ٩/١٥٩.
(٦٤) المرجع السابق، ٧/٢٦؛ وصححه الألباني، إرواء الغليل، ٦/١٥٩.
(٦٥) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ٦/٣٣٨؛ وصححه الألباني، إرواء الغليل، ٦/٣٥٦.
(٦٦) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ٧:٤٧؛ وصححه الألباني، إرواء الغليل، ٦/١٥٠.
(٦٧) مسلم، الصحيح، ٣/١٣٣١.

(٦٨) المرجع السابق.
(٦٩) الشافعي، الأم، ٢٤١/٥.
(٧٠) المرجع السابق، ٢٩٩/١.
(٧١) المرجع السابق، ١٢٤/٦.
(٧٢) المرجع السابق، ١٩٢/٧.
(٧٣) المرجع السابق، ٢٦٤/٥.
(٧٤) العلائي، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، ٣٧.
(٧٥) صالح، "التعليل بالمظنة لا بالحكمة: دراسة أُصولية"، مجلة الصراط، م٢١، عدد٣٨، ٥٩.
(٧٦) ينظر: ابن رجب، القواعد، ١٣٢/٣؛ ابن قدامة، المغني، ١٠٠/٨.
(٧٧) الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ٢٩٦/١.
(٧٨) البهوتي، كشاف القناع، ٣٠١/١.
(٧٩) الشربيني، مغني المحتاج، ١٤٥/١.
(٨٠) الآمدي، الإحكام، ٢٠٣/٣.
(٨١) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ٣٠٠.
(٨٢) القرافي، الفروق، ١٧٠/٢.
(٨٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ٣٤٨/١.
(٨٤) الرهوني، تحفة المسؤول، ٢٨/٤.
(٨٥) الونشريسي، المعيار المعرب، ٢٩٥/٦.
(٨٦) الكوسج، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ٣٧٤٣/٧.
(٨٧) صالح، التحقق من النسب بفحص البصمة الوراثية والكشف عن نتائجه العرضية: نظرات فقهية جديدة، ١٤٣.
(٨٨) المعلمي اليماني، آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيي المعلمي اليماني، ٨٣/٢.
(٨٩) خلاف، علم أصول الفقه، ٦٦.
(٩٠) الإحكام، ٢٧٣/٣.
(٩١) المرجع السابق؛ الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ٣٠٢؛ ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ١٧٦/٢؛ الزركشي، البحر المحيط، ٢٩٤/٤؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١٤٦/٣.
(٩٢) فتح القدير، ٤٨٩/٣.
(٩٣) الأشباه والنظائر، ١٧٦/٢.
(٩٤) ينظر: الأعظمي، الجامع الكامل في الحديث الصحيح الشامل، ٢٨٢/٧.
(٩٥) ابن حجر، فتح الباري، ٥٥٦/٢.
(٩٦) صالح، أثر تعليل النص على دلالته، ٨١.
(٩٧) ما قلناه هنا ينحصر في سفر رخصة الفطر. وأما سفر رخصة القصر فلا ينطبق عليه ذلك والله أعلم؛ لأنّ حكمة مشروعية القصر في الأصل الخوف لا المشقة، ولأنه لا يستحيل إلى بدل بخلاف الصوم فإنه يُقضى، ولأن القصر عزيمة أو مستحب بالإجماع بخلاف الفطر في السفر. وعليه كان الأولى أن لا يُسوّى سفر القصر بسفر الفطر، بل لو جرى الحكم فيه مع إطلاق اللفظ، كما قال ابن حزم وغيره، لما كان بعيدًا، وثمة دلائل عِدّة تشير إلى ذلك.
(٩٨) شرح صحيح مسلم، ٤٣/١١.
(٩٩) سبل السلام، ٣٣/٢.
(١٠٠) الإحكام، ٢٧٢/٣.
(١٠١) منجية السوايحي، "هل العدة في الإسلام حبس للمرأة"، إيلاف، ٢٠٠٨/١١/١٩، http://elaph.com/Web/ElaphWriter/2008/11/383948.htm، تاريخ التصفح: ٢٠١٨/٨/١.
(١٠٢) "What Is a Cryptic Pregnancy? Symptoms, Length, and More"، Healthline، ٢٠١٩/٢/٢٦، https://www.healthline.com/health/pregnancy/cryptic-pregnancy، تاريخ التصفح: ٢٠٢١/٨/٢٠.
(١٠٣) الموافقات، ٥١٣/٢.
(١٠٤) السرخسي، المبسوط، ١٥٦/٢.

(١٠٥) المرجع السابق، ١/٦٦.
(١٠٦) المرجع السابق، ١/٥٦.
(١٠٧) المرجع السابق، ١/٣٦.
(١٠٨) المرجع السابق، ١/٣٧.

قائمة المصادر والمراجع

ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. الأشباه والنظائر. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٩١.

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. الإشراف على مذاهب العلماء. تحقيق صغير الأنصاري. ط١. رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ١٤٢٥/٢٠٠٤.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. فتح القدير. بيروت: دار الفكر، د.ت.

ابن أمير حاج، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد. التقرير والتحبير. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣/١٩٨٣.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق ناصر العقل. ط٧. بيروت: دار عالم الكتب، ١٤١٩/١٩٩٩.

———. الصارم المسلول على شاتم الرسول. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المملكة العربية السعودية: الحرس الوطني السعودي، د.ت.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩/١٩٥٩.

ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، د.ت.

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. تقرير القواعد وتحرير الفوائد [المشهور بـ «قواعد ابن رجب»]. تحقيق مشهور آل سلمان. ط١. المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٤١٩/١٩٩٩.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار). ط٢. بيروت: دار الفكر، ١٤١٢/١٩٩٢.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد. المغني. تحقيق عبد الله التركي و عبد الفتاح الحلو. ط٣. المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب، ١٩٦٨/١٣٨٨.

———. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨/١٣٨٨.

ابن هبيرة، يحيى بن هُبَيْرَة بن محمد. اختلاف الأئمة العلماء. تحقيق السيد يوسف أحمد. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢/١٤٢٣.

أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب. المعتمد في أصول الفقه. تحقيق خليل محيي الدين الميس. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢/١٤٠٣.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق شعيب الأرناؤوط. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٩/١٤٣٠.

أبو عبيد، القاسم بن سلام. الأموال. تحقيق خليل هراس. بيروت: دار الفكر، د.ت.

أبو مؤنس، رائد. منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي: دراسة أصولية تحليلية. ط١. فرجينيا – الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧/١٤٢٧.

أحمد، ابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق شعيب الأرناؤوط. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١/١٤٢١.

الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

الأعظمي، محمد عبد الله. الجامع الكامل في الحديث الصحيح الشامل المرتب على أبواب الفقه. ط١. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ٢٠١٦/١٤٣٧.

الألباني، محمد ناصر الدين. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. ط٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥/١٤٠٥.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وسننه وأيامه). تحقيق محمد زهير الناصر. ط١. بيروت: دار طوق لنجاة، ٢٠٠١/١٤٢٢.

البكري الدمياطي، عثمان بن محمد. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين. ط١. القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٧/١٤١٨.

البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى (شرح منتهى الإرادات). ط١. بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤/١٩٩٣.

ــــــــ. كشاف القناع عن متن الإقناع. ط١. المملكة العربية السعودية: وزارة العدل، ٢٠٠٨/١٤٢٩.

الجبوري، حسين خلف. "التعليل بالحكمة عند الأصوليين". مجلة كلية الآداب – جامعة بغداد، عدد ١٥ (١٩٧٢/١٣٩١): ١٨٣–١٩٣.

الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. ط٣. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢/١٤١٢.

الحكمي، علي بن عباس بن عثمان. "حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة". مجلة جامعة أم القرى، عدد ٩ (١٩٩٤/١٤١٤): ١١–٨٥.

الدبوسي، عبد الله بن عمر بن عيسى. تقويم الأدلة في أصول الفقه. تحقيق خليل محيي الدين الميس. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/١٤٢١.

الربيعة، عبد العزيز. "القياس في الأسباب". أضواء الشريعة، عدد ١٢ (١٩٨١/١٤٠١): ٦٧–٩٥، https://search.mandumah.com/Record/103906.

الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول. تحقيق الهادي شبيلي و يوسف القيم. ط١. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٢/١٤٢٢.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. البحر المحيط. ط١. مصر: دار الكتبي، ١٩٩٤/١٤١٤.

الزنجاني، محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار. تخريج الفروع على الأصول. تحقيق محمد أديب الصالح. ط٢، ١٩٧٨/١٣٩٨.

الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. ط١. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩٥/١٣١٣.

السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي. إبراز الحكم من حديث رفع القلم. تحقيق محمد خليفة كيلاني. ط١. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢٢/١٤١٢.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

ــــــــ. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣/١٤١٤.

السوايحي، منجية. "هل العدة في الإسلام حبس للمرأة". إيلاف، ٢٠٠٨/١١/١٩، http://elaph.com/Web/ElaphWriter/2008/11/383948.htm.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق مشهور آل سلمان. ط١. السعودية: دار ابن عفان، ١٤١٧/١٩٩٧.

الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠/١٩٩٠.

الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/١٩٩٤.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح. سبل السلام. القاهرة: دار الحديث، د.ت.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري). تحقيق محمود شاكر. مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ت.

الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك. مختصر اختلاف العلماء. ط٢. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٦/١٩٩٥.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم. شرح مختصر الروضة. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧/١٩٨٧.

العلائي، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي. إجمال الإصابة في أقوال الصحابة. تحقيق محمد الأشقر. الكويت: جمعية إحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٧/١٩٨٧.

الغزالي، محمد بن محمد بن محمد الطوسي. المستصفى. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣/١٩٩٣.

———. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق حمد الكبيسي. ط١. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠/١٩٧١.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق). بيروت: عالم الكتب، د.ت.

الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم. "تأسيس النظر ويليه رسالة الإمام أبي الحسن الكرخي في الأصول". في رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، تحقيق مصطفى القباني. بيروت: دار ابن زيدون، د.ت.

الكوسج، إسحاق بن منصور بن بهرام المروزي. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه. ط١. المدينة النبوية: عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٤/١٤٢٥.

المعلمي اليماني، عبد الرحمن بن يحيي. آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيي المعلمي اليماني. تحقيق علي بن محمد العمران. ط١. مكة المكرمة: عالم الفوائد، ٢٠١٣/١٤٣٤.

الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: ذات السلاسل، د.ت.

النملة، عبد الكريم. المهذب في علم أصول الفقه المقارن. ط١. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩/١٤٢٠.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ط٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢/١٣٩٢.

الونشريسي، أحمد بن يحيى. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب. المغرب: وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨١/١٤٠١.

إمام، صلاح أحمد عبد الرحيم. "بحث في التّعليل بالحكمة: دراسة أصولية تطبيقية". مجلة كلية الشريعة والقانون بأسيوط ٣، عدد ١٨ (٢٠٠٦/١٤٢٦): ٤٥٧-٦٩٣.

خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه. مصر: مكتبة الدعوة، د.ت.

سعيد، الحسين آيت. "التجديد في التعليل الفقهي". في الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد. الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب بالرباط، ١٩٩٦/١٤١٦.

شلبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام. ط٢. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١/١٤٠١.

صالح، أيمن. أثر تعليل النص على دلالته. ط١. عمان: دار المعالي، ١٩٩٩، https://sites.google.com/site/draymansaleh2/publications-1.

———. التحقق من النسب بفحص البصمة الوراثية والكشف عن نتائجه العرضية: نظرات فقهية جديدة. ط١. قطر: دار نشر جامعة قطر، ٢٠٢٠/١٤٤١.

———. "التعليل بالمظنة لا بالحكمة: دراسة أُصولية". مجلة الصراط ٢١، عدد ٣٨ (٢٠١٨): ٤٨-٧٧، https://qspace.qu.edu.qa/handle/10576/18225.

———. "العلة والحكمة والتعليل بالحكمة: دراسة مصطلحية". مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ٣١، عدد ٢ (٢٠١٧/١٢/٣١): ٦٥-١١٤، https://www.asjp.cerist.dz/en/article/39808.

———. أهل الألفاظ وأهل المعاني: دراسة في تاريخ الفقه. ط١. ألمانيا: النور للنشر، ٢٠١٦، https://sites.google.com/site/draymansaleh2/publications-1.

عبد الرزاق الصنعاني. المصنف. ط٢. القاهرة: دار التأصيل، ٢٠١٣/١٤٣٧.

عودة، جاسر. الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي. ط١. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣.

———. فقه المقاصد: إناطة الأحكام بمقاصدها. ط١. فرجينيا – الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦/١٤٢٧.

مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

نمر، إياد. "أثر الاختلاف في إناطة الحكم بعلّته أو حكمته في اختلاف الفقهاء". المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية ١٢، عدد ١ (٢٠١٦/١٤٣٧): ١٩١-٢١٢، https://repository.aabu.edu.jo/jspui/handle/123456789/1010.

"What Is a Cryptic Pregnancy? Symptoms, Length, and More". Healthline، ٢٠١٩/٢/٢٦، https://www.healthline.com/health/pregnancy/cryptic-pregnancy.

References:

Ibn al-Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn. al-Ashbāh wa-al-naẓā’ir. Ṭ1. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1991/1411.

Ibn al-Mundhir, Muḥammad ibn Ibrāhīm. al-ishrāf ‘alá madhāhib al-‘ulamā’. taḥqīq Ṣaghīr al-Anṣārī. Ṭ1. Ra’s al-Khaymah : Maktabat Makkah al-Thaqāfīyah, 2004/1425.

Ibn al-humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid alsywāsy. Fatḥ al-qadīr. Bayrūt : Dār al-Fikr, D. t.

Ibn Amīr Ḥājj, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. al-taqrīr wa-al-Taḥbīr. ṭ2. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1983/1403.

Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām. Iqtiḍā’ al-Ṣirāṭ al-mustaqīm li-mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm. taḥqīq Nāṣir al-‘aql. ṭ7. Bayrūt : Dār ‘Ālam al-Kutub, 1999/1419.

Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām. al-Ṣārim al-maslūl ‘alá shātim al-Rasūl. taḥqīq Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah : al-Ḥaras al-Waṭanī al-Sa‘ūdī, D. t.

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī al-‘Asqalānī. Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. taḥqīq Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Bayrūt : Dār al-Ma‘rifah, 1959/1379.

Ibn Daqīq al-‘Īd, Taqī al-Dīn Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Wahb ibn Muṭī‘ al-Qushayrī. Iḥkām al-aḥkām sharḥ ‘Umdat al-aḥkām, D. t.

Ibn Qudāmah, Muwaffaq al-Dīn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad. al-Mughnī. taḥqīq ‘Abd Allāh al-Turkī wa ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥulw. ṭ3. al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah : Dār ‘Ālam al-Kutub, 1968/1388.

Ibn Qudāmah, Muwaffaq al-Dīn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad. al-Mughnī. al-Qāhirah : Maktabat al-Qāhirah, 1968/1388.

Ibn Hubayrah, Yaḥyá ibn hubayrah ibn Muḥammad. ikhtilāf al-a’immah al-‘ulamā’. taḥqīq al-Sayyid Yūsuf Aḥmad. Ṭ1. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2002/1423.

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṭayyib. al-mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh. taḥqīq Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays. Ṭ1. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1982/1403.

Abū ‘Ubayd, al-Qāsim ibn Sallām. al-amwāl. taḥqīq Khalīl Harrās. Bayrūt : Dār al-Fikr, D. t.

Abū Mu’nis, Rā’id. Manhaj al-Ta‘līl bi-al-ḥikmah wa-atharuhu fī al-tashrī‘ al-Islāmī : dirāsah uṣūlīyah taḥlīlīyah. Ṭ1. Firjīniyā-al-Wilāyāt al-Muttaḥidah : al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, 2007/1427.

al-Āmidī, Sayf al-Dīn ‘Alī ibn Abī ‘Alī al-Āmidī. al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām. taḥqīq ‘Abd al-Razzāq ‘Afīfī. Bayrūt : al-Maktab al-Islāmī, D. t.

al-A‘ẓamī, Muḥammad ‘Abd Allāh. al-Jāmi‘ al-kāmil fī al-ḥadīth al-ṣaḥīḥ al-shāmil al-murattib ‘alá abwāb al-fiqh. Ṭ1. al-Riyāḍ : Dār al-Salām lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2016/1437.

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. Irwā’ al-ghalīl fī takhrīj aḥādīth Manār al-Sabīl. ṭ2. Bayrūt : al-Maktab al-Islāmī, 1985/1405.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (al-Jāmiʻ al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh, ṣallá Allāh ʻalayhi wa-sallam, wsnnh wa-ayyāmuh). taḥqīq Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir. Ṭ1. Bayrūt : Dār Ṭawq lnjāh, 2001/1422.

al-Bakrī al-Dimyāṭī, ʻUthmān ibn Muḥammad. Iʻāʻnat al-ṭālibīn ʻalá ḥall alfāẓ Fatḥ al-Muʻīn. Ṭ1. al-Qāhirah : Dār al-Fikr, 1997/1418.

al-Buhūtī, Manṣūr ibn Yūnus ibn Ṣalāḥ al-Dīn Ibn Ḥasan ibn Idrīs. daqā'iq ūlī al-nuhá li-sharḥ al-Muntahá (sharḥ Muntahá al-irādāt). Ṭ1. Bayrūt : ʻĀlam al-Kutub, 1993/1414.

al-Ḥakamī, ʻAlī ibn ʻAbbās ibn ʻUthmān. "Ḥaqīqat al-khilāf fī al-Taʻlīl bi-al-ḥikmah". Majallat Jāmiʻat Umm al-Qurá, ʻadad 9 (1994/1414) : 11 – 85.

al-Dabūsī, ʻAbd Allāh ibn ʻUmar ibn ʻĪsá. Taqwīm al-adillah fī uṣūl al-fiqh. taḥqīq Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays. Ṭ1. Bayrūt : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2001/1421.

al-Rabīʻah, ʻAbd al-ʻAzīz. "al-qiyās fī al-asbāb". Aḍwā' al-sharīʻah, ʻadad 12 (1981/1401) : 67 – 95, https : / / search. mandumah. com / Record / 103906.

al-Rahūnī, Abū Zakarīyā Yaḥyá ibn Mūsá. Tuḥfat al-mas'ūl fī sharḥ Mukhtaṣar Muntahá al-sūl. taḥqīq al-Hādī Shubaylī wa Yūsuf al-Qayyim. Ṭ1. Dubayy : Dār al-Buḥūth lil-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-Iḥyā' al-Turāth, 2002/1422.

al-Zaylaʻī, ʻUthmān ibn ʻAlī ibn Miḥjan albārʻy. Tabyīn al-ḥaqā'iq sharḥ Kanz al-daqā'iq. Ṭ1. al-Qāhirah : al-Maṭbaʻah al-Kubrá al-Amīrīyah, 1895/1313.

al-Subkī, Abū al-Ḥasan Taqī al-Dīn ʻAlī ibn ʻAbd al-Kāfī. Ibrāz al-ḥukm min Ḥadīth Rafʻ al-Qalam. taḥqīq Muḥammad Khalīfah Kīlānī. Ṭ1. Bayrūt : Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 19922/1412.

Alswāyḥy, Munjīyah. "Hal al-ʻUddah fī al-Islām ḥabs lil-mar'ah". Īlāf, 19/11/2008, http : / / elaph. com / Web / ElaphWriter / 2008/11/383948. htm.

al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá. al-Muwāfaqāt. taḥqīq Mashhūr Āl Salmān. Ṭ1. al-Saʻūdīyah : Dār Ibn ʻAffān, 1997/1417.

al-Shāfiʻī, Muḥammad ibn Idrīs. al-umm. Bayrūt : Dār al-Maʻrifah, 1990/1410.

al-ʻAlā'ī, Ṣalāḥ al-Dīn Abū Saʻīd Khalīl ibn Kaykaldī ibn ʻAbd Allāh al-Dimashqī. ijmāl al-Iṣābah fī aqwāl al-ṣaḥābah. taḥqīq Muḥammad al-Ashqar. al-Kuwayt : Jamʻīyat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1987/1407.

al-Muʻallimī al-Yamānī, ʻAbd al-Raḥmān ibn Yaḥyá. Āthār al-Shaykh al-ʻallāmah ʻAbd al-Raḥmān ibn Yaḥyá al-Muʻallimī al-Yamānī. taḥqīq ʻAlī ibn Muḥammad al-ʻumrān. Ṭ1. Makkah al-Mukarramah : ʻĀlam al-Fawā'id, 2013/1434.

al-Mawsūʻah al-fiqhīyah al-Kuwaytīyah. al-Kuwayt : Dhāt al-Salāsil, D. t.

al-Namlah, ʻAbd al-Karīm. al-Muhadhdhab fī ʻilm uṣūl al-fiqh al-muqāran. Ṭ1. al-Riyāḍ : Maktabat al-Rushd, 1999/1420.

al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf. al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj. ṭ2. Bayrūt : Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, 1972/1392.

Imām, Ṣalāḥ Aḥmad ʻAbd al-Raḥīm. "baḥth fī altt'lyl bi-al-ḥikmah : dirāsah uṣūlīyah taṭbīqīyah". Majallat Kullīyat al-sharīʻah wa-al-qānūn bi-Asyūṭ 3, ʻadad 18 (2006/1426) : 457 – 693.

Khallāf, ʻAbd al-Wahhāb. ʻilm uṣūl al-fiqh. Miṣr : Maktabat al-Daʻwah, D. t.

Saʻīd, al-Ḥusayn Āyt. "al-tajdīd fī al-Taʻlīl al-fiqhī". fī al-Ijtihād al-fiqhī Ayy Dawr wa-ayyu jadīd. al-Rabāṭ : Jāmiʻat Muḥammad al-khāmis-Kullīyat al-Ādāb bi-al-Rabāṭ, 1996/1416.

Shalabī, Muḥammad Muṣṭafá. taʻlīl al-aḥkām. ṭ2. Bayrūt : Dār al-Nahḍah al-ʻArabīyah, 1981/1401.

Ṣāliḥ, Ayman. Athar taʻlīl al-naṣṣ ʻalá dlālth. Ṭ1. ʻAmmān : Dār al-Maʻālī, 1999, https : / / sites. google. com / site / draymansaleh2 / publications-1.

Ṣāliḥ, Ayman. al-Taḥaqquq min al-nasab bfḥṣ al-Baṣmah al-wirāthīyah wa-al-kashf ʻan ntā'jh al'rḍyh : Naẓarāt fiqhīyah jadīdah. Ṭ1. Qaṭar : Dār Nashr Jāmiʻat Qaṭar, 2020/1441.

Ṣāliḥ, Ayman. "al-Taʻlīl bālmẓnh lā bi-al-ḥikmah : dirāsah uṣwlyh". Majallat al-Ṣirāṭ 21, ʻadad 38 (2018) : 48 – 77, https : / / qspace. qu. edu. qa / handle / 10576/18225.

Ṣāliḥ, Ayman. "al-ʻillah wa-al-ḥikmah wa-al-taʻlīl bi-al-ḥikmah : dirāsah muṣṭalaḥīyah". Majallat Jāmiʻat al-Amīr ʻAbd al-Qādir lil-ʻUlūm al-Islāmīyah 31, ʻadad 2 (31/12/2017) : 65 – 114, https : / / www. asjp. cerist. dz / en / article / 39808.

Ṣāliḥ, Ayman. ahl al-alfāẓ wa-ahl al-maʻānī : dirāsah fī Tārīkh al-fiqh. Ṭ1. Almāniyā : al-Nūr lil-Nashr, 2016, https : / / sites. google. com / site / draymansaleh2 / publications-1.

‘Awdah, Jāsir. al-Ijtihād al-maqāṣidī min al-taṣawwur al-uṣūlī ilá al-tanzīl al-‘amalī. Ṭ1. Bayrūt : al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 2013.

‘Awdah, Jāsir. fiqh al-maqāṣid : ināṭh al-aḥkām bi-maqāṣidihā. Ṭ1. Firjīniyā-al-Wilāyāt al-Muttaḥidah : al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, 2006/1427.

Nimr, Iyād. "Athar al-Ikhtilāf fī ināṭh al-ḥukm b‘llth aw ḥkmth fī ikhtilāf al-fuqahā’". al-Majallah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah 12, ‘adad 1 (2016/1437) : 191 – 212, https : / / repository. aabu. edu. jo / jspui / handle / 123456789/1010.

"What Is a Cryptic Pregnancy? Symptoms, Length, and More". Healthline ،٢٦/٢/٢٠١٩،

https://www.healthline.com/health/pregnancy/cryptic-pregnancy.

بنوك الألبان وأحكامها الشرعية

-دراسة في الفقه الإمامي-

أفكار صابر موزان

مدرس مساعد

مديرية تربية الكرخ

Dairy banks and their legal provisions

-A study in Imami jurisprudence

Afkar Saber Mouzan

• تاريخ استلام البحث ١٨ / ٩ / ١ ٢ ٠ ٢ م
• تاريخ قبـــول النشر ٢٧ / ٩ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

من الأمور الحادثة والتي أفرزتها التطورات التي طرأت على المجتمع هي ظاهرة بنوك الألبان حيث تقوم مؤسسات على جمع اللبن من الأمهات المتبرعات أو البائعات للبن والإفادة منه عن طريق تعقيمه وبيعه.

ويعد هذا الموضوع من المواضيع المهمة حيث يعد الإسلام الرضاع رابطة كما النسب وله ما للنسب من نشر الحرمة، لذلك تناول فقهاء الإمامية هذا الموضوع بالبحث على الرغم من عدم وجوده في المجتمعات الإسلامية. تكمن أهمية البحث في هذا الموضوع في وجود الكثير من المسلمين في بلاد الغرب لذلك فمن الضروري بيان الحكم الشرعي لهذه البنوك.

وقد تكون الحاجة ماسة للإفادة من هذه البنوك مثلا لو امتنعت الأم من إرضاع وليدها لمرض معدي، فيكون البديل عند ذلك البحث عن مرضعة أو طريقة لإرضاع الوليد.

كذلك عدم وجود المرضعات في عصرنا الحالي وخاصة في البلاد الغربية مما يدفع النساء اللواتي يفضلن حليب الأم على الحليب الصناعي ـ لما له من فوائد عديدة للأم ووليدها على حد سواء ـ على السعي للحصول على الحليب من هذه البنوك.

وقد تناول البحث في هذا الموضوع بيان ماهية هذه البنوك ودراستها في ضوء شروط الإمامية للتحريم بالرضاع وتوصل البحث إلى جواز الإفادة من هذه البنوك عند الإمامية وبتصريح من بعض الفقهاء ما لم يكن للطب رأي آخر.

الكلمات المفتاحية/ بنوك الالبان/ الرضاعة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

أما بعد...

فإن أهم ما يميز الأحكام الإسلامية مواكبتها لكل التطورات واتساعها لكل ما يستجد على ساحة الحياة في كل مفاصلها، فما استجدت من حادثة إلا وقد تناولها فقهاء الإسلام بالبحث في الأدلة والقواعد الاصولية والفقهية ليقفوا على أحكامها ويضعوها بين أيدي المكلفين تيسيرا لهم وتذليلا لما تواجههم من عقبات لمعرفة حكمها الشرعي فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

ومن المسائل المستجدة التي طرأت على الساحة الفقهية مسألة (بنوك الألبان) وعلى الرغم من أن هذه البنوك لا وجود لها في المجتمع الإسلامي إلا أن الفقهاء تناولوها بالبحث وأعاروها اهتماما بالغا خاصة وأن الكثير من المسلمين يقطنون في بلاد الغرب وليس بالبعيد التوجه للإفادة من هذه البنوك في حال حاجتهم لها خاصة مع فقدان الأم أو مرضها وعدم الحصول على المرضعة البديلة.

وبما أن الإسلام يعد الرضاع رابطة كما النسب وخشية الرضاع من هذه البنوك في نشر الحرمة توجب البحث لمعرفة حكم الإفادة من هذه البنوك.

يقوم البحث على بيان ماهية هذه البنوك ومدى موافقتها أو مخالفتها للشروط التي وضعها فقهاء الإمامية للتحريم بالرضاع، وحصرنا البحث في مدرسة الإمامية تجنبا للسعة والإطالة.

وقسم البحث على مبحثين:

المبحث الأول: ظاهرة بنوك الألبان وآثارها الشرعية، ويتضمن:

المطلب الأول: التعريف ببنوك الألبان

المطلب الثاني: تاريخ نشأة بنوك الألبان

المطلب الثالث: الآثار الشرعية لظاهرة بنوك الألبان

المبحث الثاني: أحكام بنوك الألبان في الفقه الإمامي، ويتضمن:

المطلب الأول: التعريف بالرضاع

المطلب الثاني: قاعدة يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

المطلب الثالث: شروط الإمامية في الرضاع المحرم وبيان موافقتها أو مخالفتها لبنوك الألبان

المطلب الرابع: حكم بنوك الألبان

وألحقت البحث بما توصلت إليه من نتائج مع قائمة بالمصادر التي اعتمدها البحث وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

المبحث الأول: ظاهرة بنوك الألبان وآثارها الشرعية

المطلب الأول: التعريف ببنوك الألبان

وهي من المسائل التي ظهرت في هذا العصر مع التطور العلمي الحاصل في كل المجالات والذي أفرز العديد من القضايا الجديدة والتي من بينها (بنوك الألبان) حيث تتخصص بنوك لجمع لبن الأمهات اللواتي يتبرعن أو يبعن اللبن، ثم تجرى عليه عملية تبريد ويتم حفظه في ثلاجات خاصة، أو تجفيفه واعطائه للأطفال الرضع المحتاجين للرضاعة الطبيعية، والأسئلة المتعلقة بهذه المسألة هي:[1]

- إذا رضعا طفل وطفلة من نفس اللبن وكبرا وأرادا أن يتزوجا فهل ستكون مسألة أمهات الرضاعة عائقا في طريق زواجهما؟

- هل يجوز للآباء سقي أطفالهم من لبن الكافرات، المحكوم بنجاسة البانهن، أو البان الكتابيات المحكوم بنجاسة ألبانهن أيضا عند المشهور من الفقهاء الإمامية؟
- ما حكم ارضاع الأطفال بهذه الطريقة مع ادعاء البعض بأنه ضار وأن ضرره أكثر من نفعه؟

أولا: ـ البنك لغة واصطلاحا

١ـ البنك لغة : (الأصل أصل الشيء، وقيل: تبنك بالمكان: أقام به وتأهل وتبنكوا في موضع كذا: أقاموا به) (٢)

٢ـ البنك اصطلاحا: البنك في المعجم الاقتصادي هو: (مؤسسة تقوم بعمليات الإئتمان بالاقتراض والإقراض) (٣)

ثانيا الألبان لغة واصطلاحا:

١ـ الألبان لغة: ـ اللبن: (معروف اسم جنس، وهو خلاص الجسد ومستخلصه من بين الفرث والدم، وهو كالعرق يجري في العروق، والجمع ألبان) .(٤)

٢ـ الألبان اصطلاحا: ـ واللبن وهو: (عبارة عن محلول مائي لبعض الأملاح وسكر اللاكتوز، وتنتشر فيه المركبات الدهنية بصورة مستحلبة كما تنتشر فيه البروتينات وفوسفات الكالسيوم) .(٥)

٣ـ بنوك الألبان: (مؤسسات تقوم بجمع اللبن من أمهات متبرعات يتبرعن بشيء مما في أثدائهن من اللبن إما لكونه فائضا عن حاجة أطفالهن، وإما لكون الطفل قد توفي وبقي اللبن في الثدي، أو بأجرة وقيمة تعطى لها مقابل هذا اللبن المأخوذ منها، فيؤخذ هذا اللبن بطريقة معقمة من المتبرعة أو البائعة ويحفظ في قوارير معقمة بعد تعقيمه مرة أخرى في بنوك

الحليب، ولا يجفف هذا اللبن بل يبقى على ماهيته السائلة حتى لا يفقد ما به من مضادات الأجسام التي توجد في اللبن الإنساني) .[٦]

المطلب الثاني: تاريخ نشأة بنوك الألبان

انتشرت في سبعينيات القرن العشرين في العالم الغربي ظاهرة إنشاء بنوك للدم وللمني ولبيع أعضاء جسم الإنسان ومن هنا جاءت فكرة إنشاء بنوكا للألبان يجمع في هذه البنوك لبن الأمهات اللاتي فقدن أولادهن وبقي الحليب في صدورهن أو لديهن فائض في الحليب فيتبرعن به لتحقيق مصلحة اجتماعية وهي توفير الحليب الطبيعي للأطفال اليتامى الذين ولدوا وهم يفتقدون الأم التي ترضعهم، أو لتحقيق مكسبا اقتصاديا ومصدرا للرزق وذلك بالمتاجرة به وبيعه لهذه البنوك.

إن فكرة بنوك الألبان لا غبار عليها في حد ذاتها، إنما كان الخلاف بين فقهاء الإسلام على الآثار المترتبة على الرضاعة من هذه البنوك، ويرجع هذا الخلاف إلى الاختلاف في المباني والأسس الفقهية التي تعتمدها كل مدرسة، وحسب الشروط التي وضعتها كل مدرسة لتحقق التحريم بالرضاع، فقد يرى البعض وحسب ما يتحقق من شروط في هذه الألبان أن هذه البنوك توفر صفة الأم المرضعة وعليه يتسبب لبنها بنشر الحرمة وتحقق احكام التحريم بالرضاع، ويرى البعض الآخر أن هذه البنوك ليس لها صفة الأم المرضعة لعدم تحقق شروط التحريم فيها لذلك لا يرى فقهيا أي اشكال في الرضاعة من هذه البنوك والإفادة منها دام انها تحقق مصلحة اجتماعية، ويبقى الكلام للطب ليقرر ما إذا كان رضاع الأطفال من هذه البنوك لا يؤثر سلبا على صحتهم، أما إذا كان غير صحي ويضر الرضيع فلا إشكال في تحريمه.

المطلب الثالث: الآثار الشرعية لظاهرة بنوك الألبان

ذكر فقهاء المسلمين أمورا عدة تهدد واقع المجتمع الإسلامي في ما لو انتشرت مثل هذه البنوك في الدول الإسلامية أو حاول البعض من المسلمين القاطنين في دول الغرب الإفادة منها ومن هذه الأمور:-

١. اختلاط الأنساب مما يتعارض مع مقاصد الشريعة في الحفاظ على الأنساب حيث إن الرضاع ينشر الحرمة كما النسب، ففي الرضاع من هذه البنوك يصعب معرفة الأم الأصلية وبالتالي يصعب تحديد الحرمة بين الراضعين.

٢. يتعلق الأمر الثاني ببعض الأخلاقيات التي تتعلق بما تتركه الرضاعة في سلوك الطفل. فعن أبي جعفر(عليه السلام)"قال: قال رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)لا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يعدي وإن الغلام ينزع إلى اللبن - يعني إلى الظئر في الرعونة والحمق "[٧] ويدل هذا الحديث على كراهة استرضاع الحمقاء من النساء وعلى تأثير اللبن على الرضيع.

٣- فقدان الرابطة بين الطفل وأمه والتي يبقى أثرها النفسي عند الطفل طوال حياته. كذلك فقدان الفوائد التي تحققها الرضاعة للأم والتي من أهمها عودة الرحم إلى طبيعته من خلال إفراز مادة (الأكسيرتوسين) التي تعمل على عودة رحم الأم المرضع إلى طبيعته.[٨]

٤- من أهم المحاذير التي تحيط ببنوك الألبان وحتى البلدان المتقدمة كالولايات المتحدة أن كلفة هذه البنوك عالية جدا، فضلا عن أن اللبن المجموع ومع تقادم الزمن يصبح عرضة للإصابة بالميكروبات، أو لفقدان بعض ميزاته وخصائصه[٩] فمن باب أولى يكون تعرض البلاد النامية لهذه المشاكل أكثر وأشد لما تعانيه من تردي في أغلب المجالات المحيطة من نظافة وتقنية .

المبحث الثاني: أحكام بنوك الألبان في الفقه الإمامي

المطلب الأول: مفهوم الرضاع وحكمه وشروطه عند فقهاء الإمامية

أولا: ـ الرضاع

١ـ الرضاع لغة: (رضع): الراء والضاد والعين أصل واحد وهو شرب اللبن من الضرع أو الثدي. تقول رضع المولود يرضع. ويقال امرأة مرضع إذا كان لها ولدا ترضعه. فإن وصفتها بإرضاعها الولد قلت مرضعة. قال تعالى﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾[١٠] والراضعتان الثنيتان اللتان يشرب عليهما)[١١] (رضع الصبي أمه بالكسر رضاعا، وامرأة مرضع أي لها ولد ترضعه).[١٢]

وجاء في المصباح المنير: (الرضاع: بفتح الراء وكسرها اسم لمص الثدي وشرب لبنه، يقال: رضع أمه رضعا، ورضاعا، ورضاعة امتص ثديها، فهو راضع، ويقال: رضع الثدي رضعا فهو رضيع وهي رضيعة) .[١٣]

وقد ذكر الرضاع في القرآن الكريم في مواضع عدة منها قوله تعالى: (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة)[١٤] وقوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)[١٥]. كذلك قوله تعالى: (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ).[١٦]

٢. الرضاع اصطلاحا:

قال الجرجاني: (الرضاع مص الرضيع من الثدي في مدة الرضاع) [١٧]

أما الرضاع المحرم فهو: ((ان يرضع صبي لدون الحولين امرأة، زوجة أو شبهة نكاح أو ملك يمين، مصا من الثدي حية، ولا يكون لبن دريرة، يوما وليلة، أو عشر رضعات، أو خمس عشرة رضعة متواليات كل رضعة تشبع الصبي لا يفصل بينهن برضاع أخرى بلبن لدون الحولين، لبن فحل واحد، فإن اختل شيء من ذلك لم يحرم)) .[١٨]

المطلب الثاني: حكم الرضاع والقاعدة الفقهية التي بُني عليها

أولا: ـ حكم الرضاع

بين الله عز وجل في قرآنه العظيم ما يترتب على الرضاع من أحكام فعندما تقوم المرضعة بإرضاع الصبي تنتشر الحرمة بين المرضعة والصبي الرضيع فتكون أما رضاعية له وزوجها صاحب اللبن أبا رضاعيا له وأبوا المرضعة وزوجها صاحب اللبن سواء كانوا النسبيين أم الرضاعيين ومهما علوا هم أجداد له كذلك، وأولادها من بنات وبنين أخوة له وكذلك أخوة كلا الزوجين أعمام وأخوال له فالرضاع يسبب التحريم كما النسب.

وقد ذكر الفقهاء المحرمات بالرضاع (وهن ست كالمحرمات بالنسب) : (الأم وإن علت، والبنت وإن نزلت، والأخت، وبنت الأخ والأخت وإن نزلتا، والعمة والخالة وإن علتا، بلا خلاف)[١٩] ويحرم على من رضع من لبن المرضعة كل من ينتسب إلى بعلها (بالولادة والرضاع) ويحرم عليه من ينتسب إلى المرضعة (بالولادة دون الرضاع).[٢٠]

ثانيا: ـ قاعدة ((يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب))

ومفاد هذه القاعدة أن الرضاع سبب في تحريم الزواج بين الرجل والمرأة المرتبطين بعلاقة الرضاع كتحريم النسب يقول السيد المصطفوي في معنى هذه القاعدة: (معنى القاعدة هي

حرمة التزوج بين الرجل والمرأة اللذين تربطهما علاقة الرضاع كحرمته فيما إذا كانا مرتبطين بعلاقة النسب (بنفس النسبة) فإذا تحقق الرضاع يتحقق الملاك لحرمة التزويج على نهج حرمة النكاح في النسب).[٢١]

فمع اجتماع وتحقق الشرائط تصبح المرضعة أما رضاعية للرضيع وزوجها (صاحب اللبن) أبا للرضيع، وأخوة الزوجين أخوالا وأعماما، وأولادهم أخوة له. ويمكن الاستدلال على هذه القاعدة بقوله تعالى في سورة النساء: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾[٢٢] فهذه الآية الكريمة تفيد أن (ملاك الحرمة في التزويج هو الرضاع وبما أنه لا خصوصية للمورد يستفاد أن الرضاع مثل النسب في المنع عن التزويج) .[٢٣]

كذلك ورد في كثير من الروايات الدلالة على هذه القاعدة منها ما جاء عن أبي عبدالله(عليه السلام) في حديث أن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) قال" يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"[٢٤]

جاء في الكافي عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي، عن أبان بن عثمان، عمن حدثه، عن أبي عبد الله الحسين(عليه السلام) ((قال: قال أمير المؤمنين(عليه السلام): عرضت على رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) ابنة حمزة فقال: أما علمت أنها ابنة أخي من الرضاع؟)).[٢٥]

ويثبت هذا الرضاع وتثبت بموجبه الحرمة بأمرين هما: ((الأول: إخبار عدة أشخاص يحصل للإنسان من قولهم اليقين أو الاطمئنان. الثاني: شهادة رجلين عادلين، أو أربعة نساء عادلات، أو رجل عادل وامرأتين))[٢٦] ويظهر أنه ثبوت الرضاع بشهادة النساء من الأمور المختلف فيها بين الفقهاء، حيث جاء في كتاب السرائر: (ولا يثبت الرضاع بشهادة النساء لا المرضعة ولا غيرها، كثرن أو قللن، على الظاهر من أقوال أصحابنا وهو الذي يقوى في نفسي، لأن الشهادة والعمل بها يحتاج إلى أدلة شرعية، ولا دليل على ذلك، من كتاب، ولا سنة، ولا

إجماع) [٢٧]، بينما قال الشيخ المفيد بقبولها حيث جاء في المقنعة: ((وتقبل شهادة امرأتين مسلمتين مستورتين فيما لا يراه الرجال، كالعذرة، والنفاس، والحيض، والولادة، والاستهلال، والرضاع. وإذا لم يوجد على ذلك إلا شهادة امرأة واحدة مأمونة قبلت شهادتها فيه))[٢٨]. وقبول شهادة النساء في هذا الموضع كونه أمر لا يطلع الرجال عليه في الغالب.

المطلب الثالث: شروط التحريم بالرضاع عند الإمامية ومناقشتها في ضوء ماهية بنوك الألبان

من الأمور التي تنشر الحرمة (الرضاع) وقد فصل فقهاء الإمامية في الشروط التي تحقق الحرمة بواسطة الرضاع وهذه الشروط هي :[٢٩]

١. أن يكون اللبن لبن امرأة حية والدة بنكاح صحيح (دائم أم متعة أم ملك يمين) فلو ارتضع الصبي من ثدي ميتة أم رضع بعض الرضعات منها وهي حية ثم أكملها وهي ميتة لا ينشر ذلك الرضاع الحرمة لخروج الأموات عن الأحكام، كذلك لو كان اللبن المتكون لدى المرأة بسبب الزنا لم ينشر التحريم.[٣٠]
ووفقا لهذا الشرط لا يتحقق التحريم بالرضاع من هذه البنوك، لعدم الشك في كون اللبن المتجمع من مرضعات على قيد الحياة وامتناع أن يكون من مرضعة ميتة فبالموت تتوقف كل الفعاليات الحيوية والتي من بينها تكون الحليب في أثداء الأمهات. كذلك لعدم القطع بمصدر هذا اللبن، أكان من مرضعة ولدت عن نكاح صحيح أم عن زنا، ومع وجود الشك لا أثر للرضاع من هذه البنوك في نشر التحريم.
٢. أن يرضع الصبي دون الحولين امرأة مصا من الثدي، فلا رضاع بعد فطام بل الرضاع دون الحولين، قال النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)((لا رضاع بعد فطام))[٣١] فإذا رضع الرضيع حولين كاملين من امرأة ثم رضع من امرأة أخرى لم يحرم ذلك الرضاع لأنه جاء بعد فطام. وعن أبي عبد الله(عليه السلام) قال: ((الرضاع قبل الحولين قبل أن يفطم)) .[٣٢]

يتحقق هذا الشرط في حال المعرفة بالمرضعة وعدم وجود الجهل أو الشك في شخصها وفي عمر الرضيع عند رضاعته أما مع عدم اليقين بهذه الأمور فلا تحقق لهذا الشرط وبالتالي يسقط أثره في التحريم.

٣. أن يرضع الصبي من ثدي المرضعة مباشرة، فلو وجر في فمه أو أوصل بطريقة ما إلى جوفه كأن تكون حقنة وما يشبهها، أو أكله جبنا لا ينشر الحرمة. عن أبي عبد الله (عليه السلام) ((قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين(عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين إن امرأتي حلبت من لبنها في مكوك [٣٣]فأسقته جاريتي؟ فقال أوجع امرأتك وعليك بجاريتك وهو هكذا في قضاء علي (عليه السلام))) [٣٤]

٤. اشترط فقهاء الإمامية أن تكون الرضاعة من المرضعة مباشرة، أي عن طريق مص الثدي، فلا يقع التحريم إذا رضع الطفل بأي طريق سواه، وبذلك فإن رضاعة الحليب من هذه الإلبان لا يصدق عليها مفهوم الرضاع وبالتالي لا تنشر الحرمة وفق شروط الإمامية.

١. ان يكون اللبن عن نكاح وليس لبن دريرة[٣٥] عن أبي عبد الله(عليه السلام) ((عن امرأة در لبنها من غير ولادة فأرضعت جارية وغلاما بذلك اللبن هل يحرم بذلك اللبن ما يحرم من الرضاع؟ قال: لا))[٣٦]، جاء في صراط النجاة: « امرأة يائس أرضعت ابن بنتها أكثر من سنة، وزوج البنت حي يرزق، فما هو الحكم؟ الخوئي: يشترط في تحريم الرضاع أن يكون الحليب من ولادة، فلا يضر ارضاع أم البنت لابن ابنتها بعد فرض أن الأم يائسة من الحمل والولادة » .[٣٧]

وفقا لهذا الشرط يجب أن تكون المرضعة معلومة والسبب الذي تكون عن طريقه الحليب معلوم أيضا ومع عدم العلم بالمرضعة ينتفي العلم بكون تكون الحليب بسبب نكاح أو

غيره وبذلك تنتفي الحرمة التي يسببها الرضاع، ومن ثم تكون الرضاعة عن طريق بنوك الألبان وفقا لهذا الشرط لا تحقق التحريم.

٢. أن تكون مدة الرضاع يوما وليلة أو خمس عشرة رضعة متوالية تشبع الصبي ولا يفصل بينها برضاع مرضعة أخرى، فلابد من أن تنفرد امرأة واحدة بهذا العدد من الرضعات المتوالية، أما لو ارضعت امرأة مثلا خمس رضعات ثم جاءت امرأة أخرى وارضعت خمس رضعات ثم ارضعت المرأة الأولى الرضيع لا تتحقق بذلك الحرمة، وعبر الفقهاء عن كمية الرضاع التي تحقق التحريم بـ (ما ينبت اللحم ويشتد به العظم) . جاء في الكافي عن عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله(عليه السلام) يقول: ((لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم وشد العظم)).[٣٨]

ووفقا لهذا الشرط أيضا لابد من تحقق العلم بالمرضعة والمعرفة بها كي يتسنى لنا معرفة عدد الرضعات أو المدة التي تمت فيها الرضاعة وبما أن المرضعة في بنوك الألبان مجهولة بل قد تشترك أكثر من مرضعة في إرضاع طفل واحد مما ينفي التحريم.

٣. أن يكون اللبن من ذكر واحد (الأب الرضاعي أو صاحب اللبن حسبما يعبر عنه في لغة الفقهاء) فإذا تكرر الذكور لم ينشر الرضاع الحرمة، فلو ارضعت امرأة متزوجة صبي ثم طلقت وتزوجت آخر ثم ارضعت فتاة فلا حرمة في زواجهما لأن الحليب المتكون سببه ليس رجلا واحدا. جاء في الكافي: عن عمار الساباطي قال: ((سألت أبا عبد الله(عليه السلام)عن غلام رضع من امرأة أيحل له أن يتزوج اختها لأبيها من الرضاع؟ قال: فقال: لا فقد رضعا جميعا من لبن فحل واحد من امرأة واحدة، قال: فيتزوج أختها لامها من الرضاعة؟ قال: فقال: لا بأس بذلك إن أختها التي لم ترضعه كان فحلها غير فحل التي أرضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس)) .[٣٩]

كذلك وفقا لهذا الشرط تفتقد بنوك الألبان إلى التحريم حيث لا معلومية من جهة المتسبب في تكون اللبن في المرضعة(أي الفحل) وبذلك لا تحريم من قبل بنوك الألبان وفقا لهذه الشروط.

ومن الملاحظ أن العنصر المؤثر في عدم وقوع التحريم عند الرضاع من هذه البنوك هو (الجهل) و (الشك) فالجهل في كون اللبن المتوفر في هذه البنوك هو: (عن طريق نكاح أو دريرة، عن طريق نكاح صحيح أو زنا، متحققة فيه مدة الإرضاع أم لا، عن طريق فحل واحد أو أكثر). كذلك فإن شرط الإمامية في الرضاع بالامتصاص من الثدي من الأمور المهمة التي تنفي الحرمة بين المرتضعين فالرضاع لا يحقق الحرمة إلا إذا تحققت شروطه إما إذا تخلف واحدا من هذه الشروط فلا تتحقق الحرمة.

أما إذا كان الرضاع وفقا لهذه الشروط تحققت الحرمة وأصبحت المرضعة أما للرضيع وزوجها أبا له وأبوا المرضعة وزوجها أجدادا للرضيع وأولادها أخوة له واخواتها خالاته وأخوتها أخواله وأخوات زوجها أعمامه وأخوات زوجها عماته فكل من ينتسب بالبنوة إلى زوج المرضعة من الأولاد بالولادة والرضاع يحرمون على المرتضع ويحرم على المرتضع من ينتسب بالبنوة إلى المرضعة وإن نزلوا أما من ينتسب إليها بالبنوة بالرضاعة فلا يحرم عليه .(٤٠)

المطلب الرابع: حكم بنوك الألبان

ان موضوع بنوك الألبان هو من المواضيع المستجدة التي افرزتها تطورات العصر والتي لا نجد بيانا لها ولأحكامها في كلمات الأعلام السابقين إنما أشار بعض فقهاء الإمامية ـ ومن خلال الرجوع إلى الأصول المعتمدة ـ الوصول إلى حكمها، وقد اعتمد فقهاء الإمامية في بحثهم لهذه المسألة على الروايات الواردة في التحريم بسبب الرضاعة، حيث عد الإمامية الامتصاص شرطا في التحريم، وعلى هذا فلا يكون عند فقهاء الإمامية عقبة في زواج من رضعا اللبن في هذه الطريقة ـ على فرض بعيد أنه من لبن امرأة واحدة ـ لأنهم عدوا الامتصاص من الثدي شرطا في نشر الحرمة في الرضاع .(٤١)

كما أن وجود الشك وكذلك الجهل بمصدر اللبن المتجمع في هذه البنوك وهل هو عن نكاح صحيح أم عن زنا وكون صاحب اللبن واحد أم أكثر من واحد تعد من أهم الأسباب التي

تسقط التحريم بسبب الرضاع، بذلك تكون هذه البنوك من الناحية الشرعية لا إشكال فيها خاصة وأنها تحقق فائدة ومصلحة اجتماعية قيمة « وإن أثبت الطب مضار مهمة لصحة الطفل، فيمكن القول بمنع المشروع المذكور وإلا فلا». (٤٢)

ويبقى لبن الأم هو المنهل العذب الذي يدل على قدرة الخالق عز وجل وعظمته، قال الإمام علي(عليه السلام): ((ما من لبن يرضع به الصبي أعظم بركة عليه من لبن أمه))(٤٣). كما حث الفقهاء على الإفادة من هذا المنهل واجتناب ما سواه إلا في الضرورة، يقول الشيخ محمد آصف المحسني: «لا ينبغي الشك في حسن الاجتناب عن غير لبن الأم ثم عن غير لبن الصالحات، وقد نبه عليه الفقهاء في كتاب النكاح»(٤٤)

الخاتمة

عند النظر إلى مقاصد الشريعة واهتمامها بحفظ النفس نجد تلائم هذه البنوك معها حيث تتكفل هذه البنوك بتوفير الحليب للأطفال الرضع وسد حاجتهم لشد عظمهم.

وقد رفض بعض فقهاء الإسلام فكرة الرضاع من هذه البنوك لما يترتب عليها من المحاذير الشرعية التي منها التسبب بزواج المحارم وبما أن الرضاع يحقق التحريم كما النسب فقد يتزوج اخوان رضعا سوية من هذه البنوك. ويعتمد رفض الفقهاء أو قبولهم للرضاعة من بنوك الألبان على القواعد الفقهية التي تعتمدها كل مدرسة. والظاهر من شروط الإمامية عدم رفضهم للرضاعة من هذه البنوك ما لم تكن فيها مضار على صحة الطفل الرضيع.

هوامش البحث

[١]() ينظر: الفقه والمسائل الطبية، الشيخ محمد آصف المحسني، مؤسسة بوستان كتاب ـ قم ـ مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢٤ه، ١/ ١٠٦.

[٢]() لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري(ت٧١١ه) نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، ١٤٠٥ه، ١٠/ ٤٠٣.

[٣]() مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة: تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة (العدد الثاني ، ١/ ٣٨٣).

[٤]() لسان العرب، ١٣/ ٣٧٢.

[٥]()https://www.uomisan.edu.iq/courses/admin/pdf/13900072732.pd تاريخ الزيارة ٧/ ٧/ ٢٠٢٠م

[٦]() مجلة مجمع الفقه الإسلامي ، ٢/ ٢٦١.

[٧]() من لا يحضره الفقيه، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت٣١٨ه) تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة ـ ط٢، ١٤٠٤ه، ٣/ ٤٧٨.

[٨]() ينظر: الطبيب، أدبه وفقهه، دكتور زهير احمد السباعي، دكتور محمد علي الباز، دار القلم ـ دمشق، ط١، ١٤١٢ه، ص٣٥٩.

[٩]() ينظر: المصدر نفسه، ص٣٥٥.

[١٠]() سورة الحج: الآية ٢.

[١١]() معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥ه) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ت١٤٠٤ه)٢/٤٠٠.

[١٢]() مختار الصحاح، محمد بن عبد القادر (ت٧٢١ه)، تحقيق: احمد شمس الدين، ط١، ١٤١٥ه،دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان ص١٣٤.

[١٣]() المصباح المنير، أحمد بن علي الفيومي المقري، مطبعة دار الحديث ـ القاهرة ـ ط١، ١٤٢١ه، ص١٣٩.

[١٤]() سورة النساء: الآية ٢٣.

[١٥]() سورة البقرة: الآية ٢٢٣.

[١٦]() سورة الطلاق: الآية ٦.

[١٧]() التعريفات، العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت٨١٦ه) تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع ١/ ١٤٨.

[١٨]() شرائع الإسلام، المحقق الحلي(ت٦٧٦ه) تحقيق: السيد صادق الشيرازي(ط٢، ١٤٠٩ه، مؤسسة سيد الشهداء العلمية)٤/ ٤٣٥.

[١٩]() الوسيلة، ابن حمزة الطوسي(ت٥٦٠ه) تحقيق: الشيخ محمد الحسون، (ط١، ١٤٠٨ه) ص٣٣٥.

[٢٠]() ينظر: السرائر، ابن إدريس الحلي(ت٥٩٨ه) (ط٢، ١٤١٠ه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة) ٢/ ٥١٩.

[٢١]() مائة قاعدة فقهية، السيد محمد كاظم المصطفوي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط٣، ١٤١٧ه ، ص ٣١٥.

[٢٢]() سورة النساء: الآية٢٣.
[٢٣]() مائة قاعدة فقهية، السيد المصطفوي، ص٣١٥.
[٢٤]() وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت١١٠٤هـ) تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام) لإحياء التراث ــ مهر ــ قم ــ ط٢، ١٤١٤هـ من أبواب ما يحرم بالرضاع ٤١/ ٢٨١.
[٢٥]() الكافي، ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن إسحاق الكليني الرازي(ت٣٢٨/ ٣٢٩هـ) تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٦٧هـ، ٥/ ٤٣٧.
[٢٦]() الأحكام الشرعية، الشيخ المنتظري، ط١، ١٤١٣هـ، ص٤٧٨.
[٢٧]() السرائر، ابن إدريس الحلي، ٢/ ٥٢١.
[٢٨]() المقنعة، أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد (ت٤١٣هـ) تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي(ط، ٢، ١٤١٠هـ)ص، ٧٢٧.
[٢٩]() ينظر: شرائع الإسلام، المحقق يحي بن سعيد الحلي ٤/ ٤٣٥، وتحرير الأحكام ، العلامة الحلي (ت٧٢٦هـ) تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (□) ط١، ١٤٢١هـ، ٢/ ٤٤٧، وينظر: جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي (ت١٢٦٦هـ) تحقيق: محمود القوجاني، المكتبة الإسلامية، ط٢، ١٣٦٦هـ، ٢٩/ ٢٦٤، وتحرير الوسيلة ،السيد روح الله الموسوي الخميني(ت١٤٠٩هـ) مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف، ط٢، ١٣٩٠هـ ، ٢/ ٢٦٥، والفتاوى الميسرة، السيد السيستاني، ط٣، ١٤١٧هـ، ص٣١٠، و المسائل المنتخبة، السيد محمد الروحاني(ت١٤١٧هـ) ص٣٤٠.
[٣٠]() ينظر: شرائع الإسلام، ٢/ ٥٠٨.
[٣١]() الوسائل، ٤٧٦/٣.
[٣٢]() الكافي، ٥/ ٤٤٣، باب أنه لا رضاع بعد فطام.
[٣٣]() المكوك: طاس يشرب منه ومكيال يسع صاعا ونصف.
[٣٤]() الكافي، ٥/ ٤٤٥، باب نوادر في الرضاع.
[٣٥]() والمراد من الدريرة : ما در من اللبن من غير ولادة.
[٣٦]() الكافي، ٥/ ٤٤ باب نوادر في الرضاع.
[٣٧]() صراط النجاة، الميرزا جواد التبريزي، ط١، ١٤١٧هـ، ٢/ ٣٨٥.
[٣٨]() الكافي، ٥/ ٤٣٨ باب حد الرضاع الذي يحرم.
[٣٩]() الكافي ٤٤٢/٥.باب صفة لبن الفحل.
[٤٠]() ينظر: شرائع الإسلام، المحقق الحلي،٥١١/٢.
[٤١]() ينظر: الفقه والمسائل الطبية، الشيخ محمد آصف المحسني ١٠٦/١.
[٤٢]() محمد آصف ١/ ١٠٤.
[٤٣]() من لا يحضره الفقيه٣ / ٤٧٥.
[٤٤]() مسائل في الطب محمد آصف ١/ ١٠٤.

المصادر

بعد القرآن الكريم

١) https://www.uomisan.edu.iq/courses/admin/pdf/13900072732.pd تاريخ الزيارة ٧/ ٧/ ٢٠٢٠م

٢) الأحكام الشرعية، الشيخ المنتظري، ط١، ١٤١٣هـ.

٣) تحرير الأحكام ، العلامة الحلي (ت٧٢٦هـ) تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) ط١، ١٤٢١هـ.

٤) تحرير الأحكام، العلامة الحلي (ت٧٢٦هـ) تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (□)ط١، ١٤٢١هـ.

٥) تحرير الوسيلة، السيد روح الله الموسوي الخميني(ت١٤٠٩هـ) مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف، ط٢، ١٣٩٠هـ.

٦) التعريفات، العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ) تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع.

٧) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي (ت١٢٦٦هـ) تحقيق: محمود القوجاني، المكتبة الإسلامية، ط٢، ١٣٦٦هـ.

٨) السرائر، ابن إدريس الحلي(ت٥٩٨هـ) ط٢، ١٤١٠هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٩) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي(ت٦٧٦هـ) تحقيق: السيد صادق الشيرازي، مؤسسة سيد الشهداء العلمية ـ ط٢، ١٤٠٩هـ.

١٠) صراط النجاة، الميرزا جواد التبريزي، ط١، ١٤١٧هـ.

١١) الطبيب، أدبه وفقهه، دكتور زهير احمد السباعي، دكتور محمد علي الباز، دار القلم ـ دمشق، ط١، ١٤١٢هـ، ص٣٥٩.

١٢) الفتاوى الميسرة، السيد السيستاني، ط٣، ١٤١٧هـ، ص٣١٠.

١٣) الفقه والمسائل الطبية، الشيخ محمد آصف المحسني، مؤسسة بوستان كتاب ـ قم ـ مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٤) الكافي، ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن إسحاق الكليني الرازي(ت٣٢٨/ ٣٢٩هـ) تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٦٧هـ.

١٥) لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري(ت٧١١هـ) نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ.

١٦) مائة قاعدة فقهية، السيد محمد كاظم المصطفوي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط٣، ١٤١٧هـ.
١٧) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة: تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة (العدد الثاني ، ١/ ٣٨٣).
١٨) مختار الصحاح، محمد بن عبد القادر (ت٧٢١هـ)، تحقيق: احمد شمس الدين، ط١، ١٤١٥هـ،دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.
١٩) المسائل المنتخبة، السيد محمد الروحاني(ت١٤١٨هـ) ١٤١٧، بيروت ـ الشياح.
٢٠) المصباح المنير، أحمد بن علي الفيومي المقري، مطبعة دار الحديث ـ القاهرة ـ ط١، ١٤٢١هـ.
٢١) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ت١٤٠٤هـ)٢/٤٠٠.
٢٢) المقنعة، أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد (ت٤١٣هـ) تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط، ٢، ١٤١٠هـ.
٢٣) من لا يحضره الفقيه، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت٣١٨هـ) تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة ـ ط٢، ١٤٠٤هـ، ٣/ ٤٧٨.
٢٤) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت١١٠٤هـ) تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام) لإحياء التراث ـ مهر ـ قم ـ ط٢، ١٤١٤هـ.
٢٥) الوسيلة، ابن حمزة الطوسي(ت٥٦٠هـ) تحقيق: الشيخ محمد الحسون، ط١، ١٤٠٨هـ.

References

The Holy Quran-
Al Wasila, Ibn Hamzah al-Tusi (d. 560 AH). Achieved by: Sheikh Mohammad al-Hassoun, 1st edition , 1408 AH.
Al-Kafi, Thikat Al Islam Abu Jaafar Mohammad bin Ishaq Al-Kulayni Al-Razi (d. 328/329 AH). Achieved by: Ali Akbar Al-Ghafari, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, 3rd edition , 1367 AH.
Al-Muqna'a, Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Nu'man al-Akbari al-Baghdadi, nicknamed Sheikh al-Mufid
Al-Sarair, Ibn Idris Al-Hilli (d.598 AH) 2nd Edition, 1410 AH, Islamic Publishing Institution affiliated to the Teachers Group in holy Qom .
Definitions, the scholar Ali bin Mohammad al-Sayyid al-Sharif al-Jarjani (d.816 AH). Achieved by: Mohammad Siddiq al-Minshawi, Dar al-Fadila for publication and distribution.
Dictionary of Language Standards, Abu Al Hussain Ahmad Ibn Faris Bin Zakaria (d. 395 AH) Achieved by: Abd al-Salam Mohammad Harun, d.1404 AH) 2/400
Editing Al-Ahkam, Allama Al-Hilli (d. 726 AH). Achieved by: Sheikh Ibrahim Al-Bahadri, Imam Al-Sadiq Foundation (A), 1st Edition, 1421 AH.
Editing Al-Ahkam, Allama Al-Hilli (d. 726 AH). Achieved by: Sheikh Ibrahim Al-Bahadri, Imam Al-Sadiq Foundation (A), 1st Edition . 1421 AH.
Editing Al-Wasila, Mr. Ruhollah Al-Musawi Al-Khomeini (d.1409 AH) Al-Adab Press - Najaf Al-Ashraf, 2nd Edition, 1390 AH.
Elected Issues, Mr. Mohammad Rouhani (d. 1418 AH) 1417, Beirut - Chiyah
Facilitated Fatwas, Sayyid al-Sistani, 3rd Edition, 1417 AH, p. 310.
https://www.uomisan.edu.iq/courses/admin/pdf/13900072732.pd
Jawaher Al-Kalam, Sheikh Mohammad Hassan Al-Najafi (d. 1266 A.H.). achieved by: Mahmoud Al-Qawjani, the Islamic Library, 2nd Edition, 1366 AH.
Jurisprudence and Medical Issues, Sheikh Mohammad Asif al-Mohseni, Bostan Kitab Foundation - Qom - Islamic Media Office Press, 1st Edition, 1424 AH.
Legal provisions, Sheikh Al-Montaderi, 1st , 1413 AH
Lisan al-Arab, Abi al-Fadl Jamal al-Din Mohammad ibn Makram Ibn Manthur al-Afriqi al-Masri (d.711 AH) published the literature of the Hawza, Qom - Iran, 1405 AH.
Mukhtar Al-Sahhah, Mohammad Ibn Abd al-Qadir (d.721 AH), achieved by: Ahmad Shams al-Din, 1st Edition, 1415 AH, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut – Lebanon.

One Hundred Jurisprudence Base, Mr. Mohammad Kadhim Al-Mostafwi, Publishing Foundation of the Teachers Group, holy Qom, 3rd Edition, 1417 AH

The enlightening lamp, Ahmed bin Ali Al-Fayoumi Al-Maqri, Dar Al-Hadith Press - Cairo – 1st Edition, 1421 AH.

The Journal of the Islamic Fiqh Council of the Organization of the Islamic Conference in Jeddah: Published by the Organization of the Islamic Conference in Jeddah (2nd issue, 1/383,date access, 7/7/2020

The Laws of Islam in the Issues of the Lawful and the Forbidden, Al-Muhaqiq Al-Hilli (d. 676 AH). Achieved by: Mr. Sadiq Al-Shirazi, Sayed Al-Shuhada's Scientific Foundation – 2nd Edition, 1409 AH.

The Path of Salvation, Mirza Jawad Al-Tabrizi, 1st Edition, 1417 AH.

The physician ,his Literature and Fiqh, Dr. Zuhair Ahmad Al-Sebaei, Dr. Mohammad Ali Al-Baz, Dar Al-Qalam - Damascus, 1st Edition, 1412 AH, P. 359

The Shiites' Means of Achieving Sharia Issues, Sheikh Mohammad bin Al-Hasan Al-Hur Al-Amili (d.1104 AH). Achieved by: Aal Al-Bayt Foundation, peace be upon them) to revive the heritage - Mahr - Qom – 2nd Edition, 1414 AH.

Whoever does not attend the jurist, Abu Jaafar Muhammad bin Ali bin al-Hussein bin Babuyah al-Qummi (d. 318 AH). Achieved by: Ali Akbar al-Ghafari, the group of teachers in the scientific Al Hawzah - Qom Holy - Edition 2, 1404 AH, 3/478

سؤال المطالبة

حده، وأقسامه، ومثاله في جدل الأصوليين

The question of demand: definition, divisions, and examples from the controversy of the scholars of jurisprudence.

إعداد

د. مازن بن عبدالله بن علي العقل

أستاذ أصول الفقه المساعد بقسم الشريعة

كلية الشريعة – جامعة أم القرى

مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية

الإيميل: maaaql@uqu.edu.sa

هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٥٥١٢٤٤٤

Prepared by:

Dr. Mazen Abdullah Ali Alaql
Assistant Professor Of Basics Of Jurisprudential
College Of Sharia And Islamic Studies
Umm Al Qura University
Makkah al Mukarramah
Saudi Arabia
Email :maaaql@uqu.edu.sa
Umm Al-Qura University

- تاريخ استلام البحث ١٠ / ٤ / ٢٠٢٢ م
- تاريخ قبول النشر ١٧ / ٤ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسوله ومصطفاه، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

وبعد، فهذه دراسة عُنيت بسؤال المطالبة، كأحد الأسئلة الجدلية التي هي عماد المناظرات، وبحثت فيه: حد سؤال المطالبة، وأهميته، وأثره، وأوجه فساده، وأقسامه، والتمثيل لأقسامه من جدل الأصوليين؛

وكان البحث وفق الخطة التالية:

المقدمة، وذكرت فيها: أهمية موضوع البحث وسبب اختياره، وأسئلته، وحدوده، وخطته، ومنهج كتابته.

الفصل الأول، وبحثت فيه: تعريف سؤال المطالبة، ومكانته بين الأسئلة الجدلية، وأوجه تأثيره في المناظرات.

الفصل الثاني، وبحثت فيه: أقسام سؤال المطالبة والتمثيل لها من جدل الأصوليين، وهي المطالبة: بالدليل، وبالدليل على الدليل، وبإثبات الدليل، وبالاستفسار، وبوجه الدلالة، وبمستند الاعتراض.

الفصل الثالث، وبحثت فيه: أوجه تطرق الفساد إلى سؤال المطالبة.

الخاتمة: وذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات.

قائمة المصادر والمراجع

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا مُحَمَّد، وآله وصحبه وسلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الأمين، معلم الناس التفقُّه في الدين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فإن من المستقر عند الأصوليين ما للأسئلة الجدلية من مكانة في مجالات المناظرة، وأنها الركن المتين فيها، وبدونها لا يتصور وجودها، فالمناظرة كلها: سؤال وجواب، والجواب تابعٌ وجودُه لوجود السؤال، فكان السؤال هو لبنة المناظرات التي تبنى عليها وتستقيم؛

هذا، وإن من أهم الأسئلة الواردة في المناظرات على الإطلاق، وأكثرها تعلقًا بأركانها، هو: سؤال المطالبة، كسؤال كلي يمهد للسائل والمجيب مراحل المناظرة، وينظمها، ابتداء من ذكر الدليل، وانتهاء بالاعتراض عليه، لذا عزمت على دراسة هذا الموضوع، في بحث عنوانه: سؤال المطالبة، حده، وأقسامه، ومثاله في جدل الأصوليين.

- **أهمية الموضوع وسبب اختياره:** إن أهمية موضوع البحث ناشئة من أهمية علم الجدل والمناظرة أصلا، ثم من أهمية باب الأسئلة ومكانته بين أبواب هذا العلم، ثم من أهمية سؤال المطالبة نفسه، ومكانته بين الأسئلة الجدلية؛

وإضافة إلى أهمية سؤال المطالبة، تظهر أهمية البحث من ربط موضوعه بجدل الأصوليين، وهو الميدان الذي برزت فيه عبقريتهم، وقل احتفال الباحثين به، والالتفات إليه.

وهذا ما دعاني إلى اختيار هذا الموضوع لدراسته وبحثه.

- **أسئلة البحث:** ما هو سؤال المطالبة، وما هي أقسامه، وما أصل صحته، وما شروطه، وما أثره في مواضع البحث والمناظرة، ومتى يفسد، وهل استعمله الأصوليون في جدلهم؟
- **حدود البحث:** أما حدوده، فهي: سؤالُ المطالبة باعتباره الكلي له، وأثره في المناظرات، وما تتضمنه من: استدلال، وتوجيه له، واعتراض عليه، ثم التمثيل لأقسامه بمثال أو مثالين من جدل الأصوليين؛

وإذْ عرفتَ أن الغرض: دراسةُ سؤال المطالبة باعتباره الكلي والتمثيل عليه من جدل الأصوليين، فإن ذلك يقتضي عدم تضمُّن البحث ما يلي:

١- المسائل الجزئية الدقيقة التي تندرج تحت سؤال المطالبة مما فصله الأصوليون والجدليون في مصنفاتهم، وبينوا الخلاف في بعضها، خاصة تلك الأقسام الواردة على دليل القياس، مثل: المطالبة بدليلِ علة الأصل، أو المطالبة بالتأثير، أو المطالبة بالعكس، أو حكم منع العلة بعد المطالبة بها...

٢- التمثيل على سؤال المطالبة من الجدل الفقهي، إلا ما اقتضاه المقام.

٣- تناول الجواب عن سؤال المطالبة بالدراسة، إلا على سبيل التتميم والتبعية، لأن ما يقال في السؤال يقال في الجواب، فإن تقرر السؤال -أصله وأقسامه وأحكامه...- تقررت ضمنا كيفية الجواب عنه، ومقام البحث لا يحتمل تكرار الكلام، لهذا قال أبو الحسن المرداوي -رحمه الله-: (والحجة في ترتيب الجواب، كالحجة في ترتيب السؤال، لأن كل ضرب من ضروبه مقابل لضرب من ضروب السؤال)[1].

- **الدراسات السابقة:** لم أقف على دراسة تناولت سؤال المطالبة لا بالمعنى الكلي له ولا بالمعنى الجزئي.
- **خطة البحث:** انتظم البحث في مقدمة وفصلين وخاتمة، كما يلي:

الفصل الأول: معنى سؤال المطالبة، ومكانته، وأثره

المبحث الأول: تعريف السؤال والمطالبة

المبحث الثاني: مكانة سؤال المطالبة بين الأسئلة الجدلية

المبحث الثالث: أثر سؤال المطالبة

الفصل الثاني: أقسام سؤال المطالبة

المبحث الأول: المطالبة بالدليل

المبحث الثاني: المطالبة بالدليل على الدليل

المبحث الثالث: المطالبة بإثبات الدليل

المبحث الرابع: المطالبة بالاستفسار

المبحث الخامس: المطالبة بوجه الدلالة

المبحث السادس: المطالبة بمستند الاعتراض

الفصل الثالث/ أوجه فساد سؤال المطالبة

المبحث الأول: فساد المطالبة باعتبار محلها

المبحث الثاني: فساد المطالبة لأمرٍ عائدٍ إلى السائل

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع

منهج كتابة البحث: سوف ألتزم في كتابة البحث بالمنهج الآتي:

١- أتبع في الكتابة المنهجَ العلمي، في جمع المادة العلمية، وترتيبها ترتيبا منطقيا يليق بالموضوع.

٢- أعتمد في جمع المادة الأصولية والجدلية على مصادرها الأصلية، وأوثقها بالدلالة على مواضعها في الهامش.

٣- أزيد عبارات توضيحية خلال بعض الاقتباسات وأضعها بين معقوفتين [ ]، ليحصل تميزها.

٤- أخرج الأحاديث الشريفة وأنقل الحكم على ما كان منها في غير الصحيحين.

٥- أعرف بالمصطلحات بالعزو إلى مصادرها.

٦- أترجم للأعلام ترجمة مختصرة.

٧- أضع قائمة بالمصادر والمراجع.

هذا وإني لأسأل الله عز وجل أن يتقبل هذا البحث، وأن يجعله من جملة ما ينتفع به الباحثون؛

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

الفصل الأول: معنى سؤال المطالبة، ومكانته، وأثره

المبحث الأول/ تعريف السؤال والمطالبة

- **أولا/ تعريف السؤال**

السؤال لغة: الطلب، يقال: سأل الشيءَ، وسألته عن الشيءِ، سؤالًا ومسألةً، وأسْأَلْتُه: قضيتُ حاجته[٢].

السؤال اصطلاحًا: الطلبُ للإخبار بأداته في الإفهام[٣].

قال أبو الوفاء ابن عقيل [٤] –رحمه الله– في بيان مرادفات السؤال: (والسؤال والاستعلام والاستخبار والاستفهام نظائر)[٥].

- **ثانيا/ تعريف المطالبة**

المطالبة لغة: مفاعلة من الطلب، والطلب: ابتغاء الشيء، ومحاولة وجدانه وأخذه؛ يقال: طلبت الشيء أطلبه طلبًا، أي: ابتغيته، وحاولت أخذه[٦].

المطالبة اصطلاحا: اختلفت تعريفات الأصوليين والجدليين لمصطلح المطالبة، وذلك تبعا لاختلاف اعتباراتهم في تعريفه، فجاءت تعريفاتهم للمطالبة على ثلاثة اعتبارات: معنى أخص، ومعنى خاص، ومعنى عام.

١- أما تعريف المطالبة باعتبار المعنى الأخص، فقال الزركشي [٧] –رحمه الله–: (منع ما يدعيه الخصم أنه علة كونه علة، بعد تسليم التعليل)[٨].

وتلحظ هنا: أنه عرف المطالبة بحقيقةِ أحدِ صورِها الجزئية فقط، وهي: المطالبة بدليلِ علةِ الأصل، وهذه صورةٌ من صور قسم: المطالبة بالدليل؛ لكن الزركشي –رحمه الله– أشار إلى سبب تعريفه لها بذلك، إذ قال: (وإذا أُطلقت المطالبة في عرف الجدليين، فمرادهم هذا، [أي: المعنى الأخص]، وحيث أُريد غيرها، ذُكرت مقيَّدةً)[٩]، بأن يقال: المطالبة بالدليل، والمطالبة بإثبات الدليل، والمطالبة بوجه الدلالة... وهكذا

٢- وأما تعريف المطالبة باعتبار المعنى الخاص، فتعريف أبي إسحاق الشيرازي [١٠] –رحمه الله–، إذ قال: (المطالبة، هي: المطالبة بتصحيح الأخبار، وإثبات أسانيدها، والمطالبة بتصحيح الإجماع، وإثباته، والمطالبة بإيجاد العلة وتصحيحها، وغير ذلك من وجوه المطالبات، فيتوجه على المسؤول تصحيح ذلك) [١١].

وتلحظ هنا: أنه عرف المطالبة بذكر أحد أقسامها دون الباقي، وهو بهذا الاعتبار أعم من تعريف الزركشي، إذ تعريفه اشتمل على صورة جزئية واحدة من قسم المطالبة بالدليل، أما تعريف الشيرازي فقد اشتمل على قسم من أقسام المطالبة، وهو: المطالبة بإثبات الدليل.

٣- وأما تعريف المطالبة باعتبار المعنى العام، فقال أبو بكر الباقلاني[١٢] –رحمه الله–: (المساءلة عن الدليل هي المطالبة به) [١٣].

وقال أبو المعالي الجويني [١٤] –رحمه الله–: (وحد المطالبة: هو مؤاخذة الخصم بتبيين حجته)[١٥].

وتلحظ هنا: أن كلا من الباقلاني والجويني قصدا تعريف المطالبة بالمعنى الكلي للمصطلح، فمساءلة السائل المستدل عن الدليل، أو مؤاخذته بتبيين حجته، يشمل جميع أقسام المطالبة التي ستُذكر لاحقًا بإذن الله، وهي المطالبة:

بالدليل، وبدليل حجيته، وبثبوته، وبتفسير ألفاظه، وبوجه دلالته، وبمستند الاعتراض.

وخلاصة ما سبق: أنه إذا أطلق مصطلح (المطالبة) عند الجدليين خاصةً، فالمقصود: المعنى الأخص؛

أما تعريف المطالبة بمعناها الكلي: فهو تعريف أبي المعالي الجويني -وهو المختار-، ثم تعريف الباقلاني، لأنهما جمعا بهما أقسام المطالبة كلها.

❖ المبحث الثاني/ مكانة سؤال المطالبة بين الأسئلة الجدلية

إنَّ أوضحَ برهان على عظيم قدر سؤال المطالبة ومكانته بين الأسئلة الجدلية، كونه أسلوبًا من أساليب الجدل القرآني التي تكررت شواهده، ومن أمثلته:

١- قول الله تعالى: **(وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)** [البقرة:١١١].

قال ابن القيم [١٦] -رحمه الله-: (هذه دعوى من كل واحد من الطائفتين أنه لن يدخل الجنة إلا من كان منهما... فاختصر الكلام أبلغ اختصار وأوجزه، مع أمن اللبس ووضوح المعنى فطالبهم الله تعالى بالبرهان على صحة الدعوى فقال: {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} وهذا هو المسمى سؤال المطالبة بالدليل، فمن ادعى دعوى بلا دليل يقال له هات برهانك إن كنت صادقا) [١٧].

٢- قال الله عز وجل: **(أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ) إلى أن قال سبحانه:(أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ (١٥١) فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١٥٧)** [الصافات:١٥٣-١٥٧]

قال فخر الدين الرازي [١٨]-رحمه الله- في تفسيره: (نطالبهم بإثبات الدليل الدال على صحة مذهبهم، فإذا لم يجدوا ذلك الدليل فضدُّه يُظهِر أنه لم يوجد ما يدل على صحة قولهم...) [١٩].

٣- قول الله تعالى: **(قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)**. [الأحقاف:٤]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية [٢٠] -رحمه الله-: (هذا مطالبة بالدليل الشرعي على أن الله شرع أن يُعبد غيره، فيجعل شفيعا، أو يتقرب بعبادته إلى الله، وبيان أنه لا عبادة أصلا إلا بأمر من الله) [٢١].

ولذا تجد جماعةً من محققي الأصول والجدل قد اعتنوا بهذا السؤال، ونبهوا على عظيم فائدته؛

يقول الغزالي [٢٢] -رحمه الله- واصفا هذا السؤال: (هذا باب نفيس، وسبب نفاسته مسيس الحاجة إليه في مناظرات هذا الزمان...إذ لا غنى بالسائل والمريد والمعترض عنه) [٢٣].

وقال سيف الدين الآمدي [٢٤] -رحمه الله-: (الحاجة ماسة إليه هنا، إذ هو أعظم مقاصد النظر) [٢٥].

وقال أيضا: (وهذا هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس، لعموم وروده على كل ما يُدعى كونه علةً، واتساع طرق إثباته، وتشعب مسالكه) [٢٦]؛

هذا حيث عمَّ وروده على كل ما يُدعى كونه علة، فإنْ عمَّ ورودُه على كل الأدلة وأوجهِ الاستدلال والاعتراضات...-كما سيتضح قريبا بإذن الله تعالى-، فلا ريب إذًا في كونه أعظم الأسئلة؛

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: (سؤال المطالبة أعظم أسئلة القياس، وجوابه عمدة القياس) [٢٧]؛

فإن كان الجواب عن سؤال المطالبة عمدة القياس، فكيف إذا عرفتَ أنه ما من مناظرة معتمَدة تستقيم على الاصطلاح الصحيح الذي تواضع عليه علماء الشريعة، إلا ويعتبر سؤال المطالبة فيها مبدأَ السائلِ لمناظرةِ المستدل؟.

وإلى هذا المعنى ذهب فخر الدين الرازي -رحمه الله-، حيث أشار إلى أن سؤال المطالبة مدخلُ الاعتراضات في المناظرة، إذ قال: (... السائل المتمادي على المطالبة، له أن يطالب ويُصبَر عليه، إلى أن يعثر على قادح وينبه لاعتراض بعد اعتراض) [٢٨].

وكذلك تقي الدين المقترح [٢٩] -رحمه الله-، حيث بين أن العناية بهذا السؤال يضبط ما بعده من مراحل المناظرة، فقال: (... إنَّ ذِكرَ المطالبة أولًا تحقيق: لمدخل السؤال، وهو واجب في المناظرة، دفعًا للخبط الناشئ عن الأسئلة التي ترد على الدليل) [٣٠].

وقال الطاهر ابن عاشور [٣١] -رحمه الله-، مبينًا فضل هذا السؤال: (...من رؤوس مسائل المناظرة: مطالبة المدعي بالدليل على إثبات دعواه) [٣٢].

المبحث الثالث/ أثر سؤال المطالبة

إذا أردت أن تقف على تأثير سؤال المطالبة على مقامَي: الاستدلال والاعتراض في: المناظرة، أو البحث، من عدم تأثيره، فإنه لا بد من النظر أولا إلى هذا السؤال من جهتين: جهة تتعلق بالسؤال ذاته، بقطع النظر عن السائل والمستدل وموقفهما، وجهة تتعلق بارتباط هذا السؤال بموقف السائل والمستدل؛

أولا/ أثر سؤال المطالبة بالنظر إلى ذاته:

أما بالنظر إلى سؤال المطالبة نفسه مجردًا، فإنه لا يعد حجة في ذاته إطلاقًا، بل لا أثر له أصلًا -من حيث هو- في محل النزاع نفيًا أو إثباتًا؛

قال أبو الخطاب [٣٣] -رحمه الله-: (المطالبة ليست بسؤال مفسد) [٣٤]، أي من حيث ذاته.

وقال شهاب الدين القرافي [٣٥] -رحمه الله-: (المستدل إذا شرع يستدل على مسألة، لا يليق به مطالبة خصمه بإقامة الدليل، لأنه لا يلزم من عجز خصمه عن الدليل صحة دعواه هو، مع أنه ادعى أن دعواه صحيحة، والتزم بإقامة الدليل عليها، فيلزمه ذلك، نهض لخصمه دليل أم لا) [٣٦].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: (المطالبة بالدليل ليست دليلاً على عدم المدلول) [٣٧].

ومثال ذلك من جدل الأصوليين: أنه لما استدل من ينفي حصول العلم بخبر التواتر، بقوله: إن ورود سؤال المطالبة بالدليل على أن خبر التواتر يوجب العلم، يدلنا على أن العلم

الواقع عنده مكتسب، وليس بضروري، أي: أن المطالبةَ بالدليل دليلٌ على نزول رتبة العلم الحاصل بالتواتر من الضرورة إلى النظر؛

أجابَ القاضي أبو يعلى –رحمه الله– عن تمسكهم بمجرد سؤال المطالبة هنا، فقال: (والجواب، أن هذا باطل بالعلم بالمشاهدات، فإن السوفسطائية تطالبنا بالدليل على صحة ذلك [أي على العلم الحاصل بالمشاهدات]، لأن ذلك عندهم ظن وحسبان، ومع هذا فقد أجمعنا –نحن ومخالفينا– على حصول العلم الضروري في ذلك، مع حسن الدليل عليه، كذلك فيما حصل من جهة الخبر المتواتر) (٣٨).

ثانيا/ أثر سؤال المطالبة من جهة تعلقه بموقف السائل والمجيب:

إذا تقرر –كما سبق بيانه– أن سؤال المطالبة من أهم الأسئلة الجدلية إن لم يكن أهمها، فلا شك إذًا في تأثيره على المناظرة باعتبار موقف المستدل والسائل، وهذا هو الغرض من استعماله أصلًا.

وبيان ذلك، أن السائل لا يخلو من حالين: إما أن يعجز عن المطالبة، وإما أن يقدر عليها؛

أما إن عجز السائل عن المطالبة بالدليل إذا لم يعرفه، أو بصحته إذا لم تثبت عنده، أو بتفسير لفظ لم يتضح له، أو ببيان وجه دلالة لم تظهر له، فإنه إن عجز عن المطالبة بذلك كان انقطاعًا منه في المناظرة؛

وأما إن قدر السائل على المطالبة بذلك حسب ما يليق بكل قسم من أقسام المطالبة التي ستتضح قريبا –بإذن الله–، فإن المستدل حينئذ لا يخلو من حالين: إما أن يعجز عن الجواب عن المطالبة، وإما أن يقدر عليه؛

فإن عجز المستدل عن ذكر الدليل، أو إثبات صحته، أو تفسير لفظه، أو بيان وجه دلالته، كان ذلك انقطاعا منه في المناظرة؛

وإن قدر المستدل على الجواب عن كل وجه بما يحسم المطالبة، فقد أدى ما هو من وظيفته.

قال أبو الخطاب الكلوذاني –رحمه الله–: (يُعرف انقطاع السائل خاصة بأشياء خمسة: أن يعجز عن بيان السؤال، أو طلب الدليل، أو طلب وجه الدليل، أو الطعن في دليل المستدل، أو المعارضة (بالدليل)؛ ويعرف انقطاع المسؤول خاصة بأشياء خمسة: أن يعجز عن بيان الجواب، وإقامة الدليل، وتقرير وجه الدليل، ودفع ما اعترض به على الدليل، وإسقاط ما قوبل به من المعارضة)[٣٩].

الفصل الثاني: أقسام سؤال المطالبة

المبحث الأول/ المطالبة بالدليل

أولا/ أصل المطالبة بالدليل:

أصل سؤال المطالبة بالدليل: الاستصحابُ، فإنَّ مبدأَ حجيته: عدم الدليل؛ فإن ادعى المستدل حكما ولم يذكر دليله، جاز للسائل أن يقول: ما هو دليلك؟، لأن الأصل عدم الدليل، والسائل يستصحب هذا الأصل.

قال أبو علي العكبري [٤٠] –رحمه الله–: (...استصحاب براءة الذمة حتى يدل دليل شرعي على الوجوب، كقولنا في الخيل: الأصل براءة الذمة في إيجاب الزكاة فيها وعنها، فمن ادعى إيجابها فعليه الدليل؛ وهذا تقديره: إني لا أعلم دليلًا يوجب الزكاة فيها، فإن كنت عارفًا بدليل فاذكره. ويقال: إنه مستراح الذمم، ودليل من لا دليل له، إذا كان مطالبة لا استدلالا)[٤١].

ثانيا/ محل المطالبة بالدليل

إذا افتتح المتناظران المناظرةَ، واتضح مذهب المستدل في محل النزاع للسائل، بأن كان مذهبه مشهورا، أو سأله السائل عنه فأوضحه، فإنه حينئذ يقبل من السائل أن يطالبه بالدليل؛

وجواب المستدل: بذكر دليله، إن كان له دليل.

قال القاضي أبو يعلى [٤٢] –رحمه الله–: (وإذا صح الجواب من جهة المسؤول [أي: أفصح عن مذهبه]، قال السائل: ما الدليل عليه؟) [٤٣].

وقال أبو المعالي الجويني –رحمه الله–: (يُسأل [أي المستدل] أولًا عن الحكم، فإذا أبان مذهبه فيه، طولب بالدليل عليه) [٤٤].

ثانيا/ شرط صحة المطالبة بالدليل:

أن تكون المطالبة بالدليل مطلقة عن التعيين والتحديد: فلا يطالب السائل المستدل بدليل معين على سبيل الحجر، فيقول له: ما دليلك من السنة؟، أو: ما دليلك من الإجماع؟، إلا على سبيل الاسترشاد، كأن يقول له: هل عندك دليل من القياس،... وإلا فلا تصح المطالبة من هذا الوجه.

قال أبو منصور البغدادي[٤٥] –رحمه الله–: (ليس للسائل أن يقترح على المجيب نوعا من الأدلة، بل يسأله عن الدلالة مطلقا، ثم الخيار في تعيين الدلالة إلى المجيب) [٤٦].

وقال أبو المعالي الجويني –رحمه الله–: (وليس للسائل مطالبة المسؤول بتعيين الدلالة... فيقول: لا نستدل إلا بالدليل الفلاني، أو في الموضع الفلاني، إلا أن يكون السائل مسترشدا مستهديا، فيقول:... هل في المسألة دليل العقل، أو السنة المتواترة؟...)[٤٧].

هذا في حال اتفقا على جنس الدليل، أما إن خالفه في بعض أجناس الأدلة، فله حصر الكلام، فيقول: لا يلزمني إلا القرآن أو السنة، أو لا يلزمني إلا دليل العقل... وهكذا

رابعا/مثال المطالبة بالدليل من جدل الأصوليين:

استدل من يرى حجية الإجماع السكوتي، بأن الأمة بمجموعها معصومة، كما أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– معصوم، ولما كان إقراره حجةً لأنه معصوم، فكذلك سكوت بعض أهل الإجماع حجة لأنهم من جملة المعصومين بمجموعهم.

فطالبه منكروا الإجماع السكوتي بالدليل على أن سكوت الرسول صلى الله عليه وسلم حجة لكونه معصومًا.

قال أبو المعالي الجويني –رحمه الله–: (فأول ما نطالبهم به، أن نقول: لمَ قلتم إن تقرير رسول الله –صلى الله عليه وسلم– كان شرعًا لوجوب عصمته؟)[٤٨].

المبحث الثاني: المطالبة بالدليل على الدليل

أولا/ أصل المطالبة بالدليل على الدليل:

إن الخلاف في جنس الدليل ما دام سائغًا غير مردود، فليس على السائل حجر في أن يطالب بدليل على حجية الدليل الذي تمسك به المستدل.

قال ابن عقيل –رحمه الله–: (واعلم أن للخصم إذا خاصمك، وخالفك في المستنبطات كلها، أن يسلك منها –إذا استشهد بها– شيئا شيئا، حتى يبلغ إلى علوم الحس وبدائِه العقل، فإذا بلغ إلى ذلك، كان الكلام في وجه دلالته على ما يستدل به عليه)[٤٩].

وما ذكره ابن عقيل –رحمه الله– ليس على إطلاقه، بل يختلف باختلاف جنس المناظِر، فلا يقبل حصول هذا التدرج في المطالبة بين المتناظرين المسلمين، لاشتراكهما في أغلب أصول الاستدلال الشرعية، وانتهاء المطالبة إليها وعدم مجاوزتها.

ثم إن جماعة من الأصوليين والجدليين نازعوا في صحة هذا القسم من المطالبة[٥٠]، محتجين بأن السائل بعد معرفته بدليل المستدل، بين حالين: إما أن يسلم بأصل الدليل، فلا يطالب بعد ذلك بالدليل عليه، أو لا يسلم بأصله، فيطعن فيه؛

قال نجم الدين الطوفي –رحمه الله– ناصرًا منعَ هذا القسم من المطالبة: (...إن كان [أي الدليل] في نفس الأمر صحيحًا فالسؤال عن صحته عبث، وإن لم يكن صحيحا فعلى المعترض بيان بطلانه، لأن ذلك وظيفته وهو متصدٍّ له، ولأن السؤال عن صحة الدليل يفضي إلى التسلسل، إذ تصحيحه إنما يكون بدليل، والسؤال عن الدليل المصحِّح، كالسؤال عن الدليل الأول، وهلم جرا) [٥١].

ويجاب عن هذه المناقشة من الطوفي –رحمه الله–: بأن التسلسل غير مسلَّم، بل إن لهذه المطالبة نهاية، وهي المحسوسات والبَدائِهُ، وليس وراء ذلك إلا السفسطة، وهي منقوضة، فثبت حين انتفى محذور التسلسل صحة المطالبة بالدليل على الدليل.

قال الزركشي –رحمه الله–: (لا نسلم صيرورته [أي المطالبة بالدليل على الدليل] إلى ما لا نهاية له، لأن الأسئلة منحصرة وشواهد العقل تمنعه) (٥٢).

ثانيا/ محل المطالبة بالدليل على الدليل

إذا عرف السائل دليل المستدل على مذهبه في محل النزاع، وكان جنس هذا الدليل أو جنس وجه دلالته ليس بحجة عند السائل، فإن له أن يطالب بدليل على صحة الدليل، ويتضمن هذا القسم منعًا من صحة أصل الدليل، أو أصل وجه دلالته؛

وجواب المستدل يكون بأحد أمور: إما بإثبات أنَّ أصل دليله أو وجهِ دلالتِه ليس مختلفًا فيه، أو أنه سبق أن دلل عليه فيُذَكرَ السائلَ بموضعه، وإما أن يقيم الدليل على حجيته.

كأن يستدل المستدل بخبر الآحاد، فيقول السائل (...هذه أخبار آحاد، ونحن لا نقول بها. والطريق في الجواب عنها أن يقال: إن أخبار الآحاد عندنا طريق لإثبات الحكم، فإن سلمتم، وإلا نقلنا الكلام إليه) (٥٣).

ثانيا/ شرط صحة المطالبة بالدليل على الدليل:

أن يكون الدليل الذي طالب السائل بالدليل على حجيته من جنس الأدلة التي حصل الخلاف بين الأئمة فيها، أما لو كان جنس الدليل متفقًا عليه، فلا يصح عند ذلك أن يطالب بالدليل على حجيته.

قال أبو بكر الصيرفي (٥٤)–رحمه الله–: (يصلح لمثبتي الخبر والقياس الاحتجاجُ به على مخالفيهم في المسائل التي دليلها من هذين الوجهين، فإن قال قائل: إني أخالفك في الخبر والقياس، قيل له: إن أنت خالفتني فيهما فوجه دلالتي منه [أي: أصل دليله] كذا، فإن خالفتني فيه بينته عليك، وإن سلمته فحجتي بيِّنةٌ... فإما أن يسلم أو يشك في الأصل، فهذا موضع المطالبة على الدليل بالدليل، إذ قد كان الدليل يسوغ فيه الخلاف) (٥٥).

رابعا/مثال المطالبة بالدليل على الدليل من جدل الأصوليين:

استدلال أئمة الإسلام على حجية الإجماع بقول الله تعالى: **(وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا)** [النساء: ١١٥].

قال الخطيب البغدادي(٥٦) –رحمه الله–: (ووجه الدليل من هذه الآية: أن الله تعالى توعد أَتْباع غير سبيل المؤمنين، فدل على أن اتِّباع سبيلهم واجب، ومخالفتهم حرام)(٥٧).

ثم أورد –رحمه الله– سؤالَ المبتدع الذي خالف في حجية الإجماع، بالمطالبة بحجية الدليل من جهة وجه الاستدلال، فقال: (فإن قال المخالف: هذا استدلال بدليل الخطاب، وليس بحجة عندنا)؛

ثم أورَد عند ذلك الجوابَ عن هذه المطالبة، من وجهين:

الأول/ التنبيه على أنه قد دلَّلَ على حجية مفهوم المخالفة، إذ قال: (فالجواب: أنه دليل عندنا كالعموم والظاهر، وقد دللنا عليه فيما تقدم)(٥٨)؛

الثاني/ أن وجه الاستدلال أصلًا متفق عليه، ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف حتى تطالب بدليل حجيته؛ إذ قال: (وعلى أن هذا ليس بدليل الخطاب، وإنما هو احتجاج بتقسيم عقلي، لأنه ليس بين اتباع سبيل المؤمنين، وبين اتباع غير سبيلهم قسم ثالث، وإذا حرم الله اتباع غير سبيل المؤمنين، وجب اتباع سبيلهم، وهذا واضح لا شبهة فيه)(٥٩).

المبحث الثالث/ المطالبة بإثبات الدليل

أولا/ أصل المطالبة بإثبات الدليل

تقرر عند علماء الشرع أن الأصل عدم الدليل، وبناء على ذلك، فللسائل –إن كان عين الدليل التفصيلي غير ثابت عنده– أن يطالِب المستدلّ بما يُثبت صحته.

قال القاضي أبو يعلى –رحمه الله–: (فأما المطالبة بإسناده: فهي صواب؛ لأنه لا حجة فيه إذا لم يثبت إسناده، وقد جرت عادة المتأخرين من أهل العلم ترك المطالبة بالإسناد، وهذا لا بأس به في الألفاظ المشهورة المتداولة بين الفقهاء، فأما الغريب الشاذ فإنه يجب المطالبة بإسناده) (٦٠).

وقال سيف الدين الآمدي –رحمه الله–: (الأصل في كل متحقَّق دوامُه، إلا ما دل الدليل على مخالفته، والأصل عدم الدليل المخالف... فيبقى فيه على حكم الأصل) (٦١).

ثانيا/ محل المطالبة بإثبات الدليل

إذا عرف السائل دليل المستدل على دعواه في محل النزاع، جاز له المطالبة بإثباته إذا كان الدليل غير ثابت عند السائل.

وجواب المستدل يكون بأحد أمور: إما بإثبات كون الدليل بعينه متفقًا على صحته، كأن يكون حديثًا في الصحيحين، أو متواترا تواترا عمليا، أو أن يذكر ما يدل على صحته بحسب اللائق بما هو من جنسه من الأدلة (٦٢).

ثالثا/ شرط صحة المطالبة بإثبات الدليل

يلزم لصحة المطالبة بإثبات الدليل:

١- أن يكون الدليل بعينه غير ثابت عند السائل، أما إن كان ثابتا عند السائل، كأن يطالب السائل المستدل بإثبات حديث لا تخفى صحته عليه، فهذه المطالبة غير صحيحة.

قال أبو إسحاق الشيرازي –رحمه الله–: (وأما الإسناد: فالكلام فيه من وجهين:

أحدهما المطالبة بإثباته، فهذا يكون في الأخبار التي لم توقَّف في السنن، ولم تسمع إلا من المخالفين)[٦٣].

٢- أن لا يقر السائل بثبوت الدليل، فإنه إن أقر للمجيب بصحته، ثم رجع عن إقراره، فالأصل عدم قبول مطالبته بثبوته؛

قال أبو المعالي الجويني -رحمه الله-: (ومتى نازعه السائل في دليل يتفقان عليه، ولا يكون نزاعه في الكشف عن وجه تعلقه بالمدلول، كان متعنتا مخطئا) [٦٤].

رابعا/ مثال المطالبة بإثبات الدليل من جدل الأصوليين:

استدلال من يرى حجية مفهوم المخالفة بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لما هم بالصلاة على عبد الله بن أبي ابن سلول: (إنما خيرني الله فقال: (**اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ، إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً**) [التوبة:٨٠]، وسأزيده على السبعين) [٦٥].

قال نجم الدين الطوفي -رحمه الله- في بيان وجه دلالته: (فوجه دلالته: أن النبي صلى الله عليه وسلم، فهم أن حكم ما فوق السبعين مخالف لما قبلها، وهو أعلى أهل اللغة رتبة فيها، فدل على صحة ما ذكرناه)[٦٦].

ثم نقل أبو عبدالله المازري [٦٧] -رحمه الله- سؤال السائل المخالف في حجية مفهوم المخالفة بالمطالبة بصحة الحديث، إذ قال المخالف: (لم يثبت عند أهل الصحيح) [٦٨]؛

وللمستدل أن يجيب عن هذه المطالبة بأن الحديث أخرجه الشيخان في صحيحيهما.

المبحث الرابع/ المطالبة بالاستفسار

الاستفسار في اصطلاح الأصوليين والجدليين هو: طلب شرح مدلول اللفظ(٦٩) .

وقد يظن ظان أن سؤال المطالبة بالاستفسار لا يرد إلا على القياس، لأن غالب ذِكر الأصوليين له في قسم قوادح القياس. والواقع أنه سؤال من شأنه أن يرد على القياس وغيره من الأدلة، بل وروده على الأدلة النقلية أولى؛

قال نجم الدين الطوفي –رحمه الله–: (الاستفسار، وإنه لا يختص بالقياس، بل يرد على النصوص بطريق الأولى، لأن الإجمال والغرابة تقع فيها، كما تقع في ألفاظ القياس)(٧٠).

- **أولا/أصل المطالبة بالاستفسار**

إن اللفظ المستفسَر عنه إن كان مترددا بين معنيين على السواء، أو غير واضح المعنى أصلا، فإن ذلك سيمنع السائل من الكلام على دليل المستدل، أو النظر فيه قبل إدراك معناه، ومن ثم كان سؤال الاستفسار سائغا.

قال أبو بكر الصيرفي –رحمه الله–: (وينبغي للسائل أن لا يسأل المناظرة [أي: يطلبها] إلا بعد فهم ما يسأل عنه) (٧١).

وقال صفي الدين الهندي (٧٢) –رحمه الله–: (هذا السؤال متجه...لأن التصديق فرع التصور، فلو لم يكن معنى اللفظ معلومًا عنده، لم يمكنه منع دلالة الدليل على المتنازَع فيه، ولا تسليمها، لأن المنع أو التسليم عن عماية باطل)(٧٣).

- **ثانيا/ محل المطالبة بالاستفسار**

إذا عرف السائل دليل المستدل، وثبتت عنده صحته، لكن الدليل احتوى على لفظ أو جملة غير واضحة للسائل، فإن له أن يستفسر عن اللفظ من المستدل؛

وهذا السؤال يسبق غيره من الأقسام مما يتوقف منها على فهم الألفاظ، فيجب تقديم سؤال المطالبة على جميع الأسئلة إن كان اللفظ الغريب في الدعوى نفسها، ويجب تقديمه على المطالبة بالدليل إن كان.

قال سيف الدين الآمدي –رحمه الله–: (وإذا كان لا بد من رعاية الترتيب في الأسئلة، فأول ما تجب البداية به: سؤال الاستفسار؛ لأن من لا يعرف مدلول اللفظ، لا يعرف ما يتجه عليه) (٧٤)

ويكون جواب المجيب بأحد أمرين: إما أن يثبت عدم إجمال اللفظ، أو عدم غرابته، وإما أن يبين المجمل، ويوضح الغامض.

- **ثالثا/ شرط صحة المطالبة بالاستفسار**

١- كون اللفظ المستفسر عنه من شأنه أن يكون غير مفيد معنى راجحًا بنفسه، أو غير مفيد معنى أصلًا من حيث هو، مثل: المجمل، والغامض، والمشكل...ونحو ذلك.

قال ابن عقيل –رحمه الله–: (وإنما يسوغ الاستفسار والمراجعة فيما يتردد المعنى فيه ويشترك، فأما مع عدم التردد والاشتراك فلا وجه للاستفسار، أو يكون في العبارة نوع تغيير وإغماض، فيطلب تفسيرها بالكشف، وما خرج عن هذه الأقسام، فالاستفسار عنه بطالة وإطالة) (٧٥).

وقال شمس الدين الأصفهاني (٧٦) –رحمه الله–: (وذلك [أي: الاستفسار] إنما يصح إذا كان في اللفظ إجمال، بسبب تردده بين محملين، أو غرابة بسبب ندرة الاستعمال، فلا يعرفه المخاطب) (٧٧)

ولذلك الشرط، منع الأصوليون السائل من الاستفسار عن اللفظ الواضح؛

قال أبو المظفر السمعاني[٧٨] –رحمه الله–: (وأما الاستفسار فلا نسلم حسنه، بعد أن يكون الكلام معلومًا في نفسه...) [٧٩].

بل نجد ابن عقيل –رحمه الله– يعد الاستفسار عن الواضحات من حيل المناظرين، ودليل على انقطاعهم، إذ قال: (اعلم أن الانقطاع بالاستفسار: عجز عن الاستتمام بطلب الاستفسار في غير موضعه، وذلك إذا ضاق على الخصم الكلام، مال إلى استفهام ما لا يستفهَم عن مثله، واستفسار ما لا يستفسَر عنه في حال المناظرة، فقال: ما معنى كذا؟ وما معنى كذا؟ وهو استرواح إلى جري عبارته، بدلا من سكتة يخجل بها، ويتضح بها انقطاعه، فيبدل السكوت بالاستفسار، إيهاما للحاضرين أنه إذا فسر لي معنى هذا تكلمت عليه، وإنما المعيق لي عن الكلام عدم فهم معناه) [٨٠].

٢- أن يكون الإجمال أو الغموض ثابتا بنفسه، أو يثبته السائل، أما مجرد دعوى الإجمال أو الغموض من السائل فلا تقبل، لأن استفسار السائل إثباتٌ لإجمال اللفظ أو غموضه، والمثبت يلزمه الدليل.

قال الطوفي –رحمه الله–: (وعلى المعترض إثبات الإجمال في لفظ المستدل، إذ لا يكفي في ثبوته مجرد دعواه، لأن ذلك فتح لباب العناد، إذ كل معترض لا يعجز أن يقول للمستدل: لفظك مجمل، فبينه، فيلزم المستدل بذلك ما لا يلزمه، إذ الأصل عدمه، وإذا ثبت أن على المعترض إثبات الإجمال في لفظ المستدل، فطريقه إلى ذلك أن يبين أن لفظه يحتمل معنيين فصاعدا، احتمالا مطلقا)[٨١].

- **رابعا/ مثال المطالبة بالاستفسار من جدل الأصوليين:**

استدلال الإمام الشافعي [٨٢] –رحمه الله– على حجية الإجماع بما وراه عمر –رضي الله عنه–: أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: (ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة)[٨٣].

فذكر الشافعي أن محاوِره سأله سؤالَ مطالبة بالاستفسار، إذ قال: (قال: فما معنى أمرُ النبي بلزوم جماعتهم؟) [٨٤].

فأجاب الشافعي ببيان معنى ما سأل عنه السائل، إذ قال: (قلت: إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان، فلا يقدر أحد أن يلزم جماعةَ أبدان قومٍ متفرقين، وقد وجدت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنى، لأنه لا يمكن، ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئًا، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى، إلا ما عليهم جماعتهم من التحليل والتحريم، والطاعة فيهما)(٨٥).

المبحث الخامس/ المطالبة بوجه الدلالة

قال جلال الدين المحلي (٨٦) –رحمه الله– معرفًا وجه الدلالة في اصطلاح الأصوليين: (هي الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى المطلوب) (٨٧).

- **أولا/ أصل المطالبة بوجه الدلالة**

إن الدليل الذي لا يدرك السائل وجهَ دلالته منه، لن يمكنه أن يناقش فيه، لأن الأنظار تتفاوت، والأفهام تختلف، وما ظهر للمستدل، قد لا يظهر للسائل، وما دام الواقع كذلك، قُبل من السائل المطالبة بوجه الدلالة.

قال ابن القيم –رحمه الله–: (قد يقصُر فهم أكثر الناس عن فهم ما دلت عليه النصوص، وعن وجه الدلالة، وموقعها) (٨٨).

ثانيا/ محل المطالبة بوجه الدلالة

إذا عرف السائلُ دليلَ المستدل على محل النزاع، وعرف صحته، وأقر بها، ووافق المستدل عليها، فإن له أن يطالبه بوجه الدلالة، فيقول مثلا: عرفتُ الحديث الذي استدللت به، وظهرت لي قوته، لكن ما هي وجه الدلالة منه على دعواك في محل النزاع؟؛

قال أبو منصور البغدادي –رحمه الله–: (إن يتفق السائل والمجيب على وقوع اسم النص على ما وقع السؤال عنه، فلا يكون للسائل المطالبة بالدلالة، وإنما له المطالبة بوجه الدلالة...) (٨٩).

وقال أبو الوفاء ابن عقيل –رحمه الله–: (المطالبة بوجه دلالة البرهان:...لا تصل إليها إلا بعد تسليم ما ادعاه المجيب من دلالة البرهان على قوله) [٩٠].

فمطالبة السائل بوجه الدلالة إذًا تقتضي ضمنا تسليمه بمعرفة الدليل وصحته، إذ لا يتصور أن يطالب بها قبل أن يثبت الدليل عنده.

قال سيف الدين الآمدي –رحمه الله–: (الكلام على المتن مما يشعر بتسليم الصحة)[٩١].

وقال شمس الدين الفناري [٩٢] –رحمه الله–: (جهة الدلالة: هي أمر مستلزم للمطلوب، ثابت للدليل، لينتقل الذهن من الدليل لثبوته، إلى المطلوب لاستلزامه إياه) [٩٣].

- **ثانيا/ شرط صحة المطالبة بوجه الدلالة**

١- أن يكون وجه الدلالة خفيا على السائل، فإن كان ظاهرا لم يصح منه المطالبة به.

قال ابن عقيل –رحمه الله–: (وإن كان ما أورده يقتضي صحة ما يدعي، لم يكن لك أن تسأله عن وجه الدلالة؛ لأنه قد ظهر) [٩٤].

وقال أبو المعالي الجويني –رحمه الله–: (ومتى ظهر وجه تعلق الدليل بالمدلول من غير حاجة إلى تكليف في الكشف والإظهار، بأن يكون لفظا بينا ظهر في الإيجاب أو الإسقاط بنفسه... لم يكن للمعترض المطالبة ببيان وجه تعلقه بالحكم) [٩٥].

وقال نجم الدين الطوفي –رحمه الله–: (وجه الدلالة مما ذكره المستدل دليلا: إن كان خفيا صح السؤال عنه) [٩٦].

٢- أن لا يقر بصحة وجه الدلالة، فإن قام السائل يتكلم بدليل المستدل بما يشعر بأنه مقر بوجه الدلالة، فإنه لا يصح له بعد ذلك المطالبة به.

قال ابن عقيل –رحمه الله–: (فإذا عاد يقول: ما وجه الدلالة؟ [أي بعد إقراره بها]، كان بمثابة من ادُّعي عليه دار في يديه، فقال: المدعي شريكي فيها، ثم عاد يقول: أقم البينة على أن لك فيها حقا، فإنه لا يعول على مطالبته بعد إقراره بمشاركته إياه في الملك) (٩٧).

- **ثالثا/ مثال المطالبة بوجه الدلالة من جدل الأصوليين:**

استدل الحنفية على تكليف الجاهل وعدم عذره بجهله إذا خالف الكتاب والسنة وكان معدودا من جملة الفقهاء، بأن الله تعالى قال: **(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) [آل عمران: ١١٠]**؛

فطالبهم السائل المخالف لهم بوجه الاستدلال بالآية على مذهبهم في محل النزاع؛

قال حسام الدين السغناقي (٩٨)–رحمه الله–: (فإن قلتَ: ما وجه المطابقة بين الدليل والمدلول، والظاهر عدم المطابقة؟؛ قلتُ: وجهها، أن يقال: ليس هذا الجهل عذرًا، لأنا أُمرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومخالفة الكتاب والسنة منكَر، فلزمنا النهي عنه، فلا يكون الارتكاب منهم على تلك المخالفة عذرًا في الدنيا، ولا في الآخر) (٩٩).

المبحث السادس/ المطالبة بمستند الاعتراض

الاعتراض في اصطلاح الأصوليين: هدم قاعدة المستدل؛

وهو عند جمهور الأصوليين ينقسم إلى: منع ومعارضة، ويرد على أي دليل، نقليا كان أو غير نقلي، أو عقليا محضا [١٠٠].

قال نجم الدين الطوفي –رحمه الله–: (وبالجملة: كل ما صلح مانعا لدليل المستدل، أو معارضا له، فهو سؤال صحيح، وإن أفضى إلى غير حصر) [١٠١].

- **أولا/ أصل المطالبة بمستند الاعتراض:**

هذا القسم من المطالبة مبحثٌ خفي، قلَّ كلام الأصوليين والجدليين فيه، إلا على سبيل التفريع، فينقلون الخلاف مثلا في: حكم الاعتراض على دليل المعارضة، وحكم إبداء مستند القول بالموجب...ونحوه مما اختلفوا فيه، وحجة من خالف في ذلك وأمثاله: أن قبول المطالبة بدليل الاعتراض يقلِب المستدل معترضًا، والمعترض مستدلًا، وهذا غير جائز.

إلا أن الواقع الذي لا يخفى أن الاعتراض يتضمن نفيًا، فالسائل المعترض نافٍ للدليل الذي أثبته المستدل، أو نافٍ لإفادتِه الحكمَ الذي ادعاه، والنافي للحكم في هذه الصورة يلزمه الدليل، ومن هنا قُبل من المستدل سؤال المطالبة بمستند الاعتراض.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله–: (من نفى ما أثبته غيره، فقال له: قولك خطأ، والصواب في نقيض قولك، ولم يكن هذا كذا... فإن هذا عليه الدليل على نفيه، كما على ذلك المثبت الدليل على إثباته، وإذا لم يأت واحد منهما بدليل كان كلاهما بلا حجة؛ ولهذا كان من أثبت شيئا أو نفاه، وطلب منه الحجة فلم يأت بها كان منقطعا في المناظرة) [١٠٢].

- **ثانيا/ محل المطالبة بمستند الاعتراض:**

إذا عرف السائل دليل المستدل، وعرف ثبوته، ووجْهَ الاستدلال به، ثم اعترض بعد ذلك على الدليل: بالمنع مثلا، أو بالمعارضة، أو بالتأويل...، فإن للمستدل أن يطالبه بمستند هذا الاعتراض، فيقول له: ما دليلك على صحة هذا المنع أو المعارضة أو التأويل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله–: (وقولك: "إنَّ هذا ممنوع"، لا فائدة لك فيه، فإنه قد عُلم أنك تمنعه، لكن الشأن في أن تجيب عن أدلة المستدل، أو تقيم دليلًا على هذا الفرق، إما مُعَارِضًا به، وإما مبتدئًا به، وكلا الأمرين منتفٍ) (١٠٣).

- **ثالثا/ شرط صحة المطالبة بمستند الاعتراض**

أن يكون نفس الاعتراض مخالفا للأصل لا موافقا له، حتى يتوجه أن يطالبه المستدل بالدليل على صحة اعتراضه الناقل عن هذا الأصل، مثل الاعتراض بدعوى النسخ، والأصل: عدم النسخ، والاعتراض بدعوى التأويل، والأصل بقاء اللفظ على ظاهره، والاعتراض بالمعارضة، والأصل عدم الدليل المعارض، والاعتراض بدعوى الإجمال والأصل عدم الإجمال... وهكذا

قال أبو منصور البغدادي –رحمه الله–: (وقد أجمعوا على أن السائل إذا نسخ دلالة المسؤول، أن الدلالة عليه دون المسؤول، كذلك إذا ادعى تخصيص العموم، أو صرف الأمر عن ظاهره، إلى وجه من وجوه التأويل، فعليه الدليل) (١٠٤).

- **رابعا/ مثال المطالبة بمستند الاعتراض من جدل الأصوليين:**

استدلال القاضي أبي بكر الباقلاني –رحمه الله– على جواز تخصيص العام بالعقل، بقياس هذه المسألة، على جواز حمل اللفظ على المجاز بدليل العقل.

فاعترض السائل بقادح المنع من هذا القياس، فطالبه الباقلاني بسند منعه، إذ قال: (من ادعى منع ذلك، طولب بالحجة عليه، ولا سبيل له إلى ذلك) (١٠٥).

وكذلك استدلال أبي الخطاب الكلوذاني –رحمه الله– على أن الأمر بشيء واحد إذا تكرر فإنه لا يفيد التكرار، بأن أوامر الله تعالى في القرآن قد تكررت، ولم يفد الثاني منها غير ما أفاد الأول، كقوله تعالى: **(وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)** [البقرة:٤٣]، ونحوه.

ثم نقل –رحمه الله– اعتراضَ السائل بقادح المعارضة، ثم أجاب بالمطالبة بسند الاعتراض، إذ قال: (فإن قيل: إنما لم يفِد التكرار لدليل. قيل: بينوا لنا ما الدليل) (١٠٦).

الفصل الثالث/ أوجه فساد سؤال المطالبة

المبحث الأول / أوجه فساد المطالبة باعتبار محلها

أولا/ المطالبة في قضية معلومة الصحة أو الفساد بالضرورة

فإذا كانت القضية التي يدعيها المستدل معلومةَ الصحة بالضرورة، كوجوب الصلوات المفروضة، أو معلومة الفساد بالضرورة، كاجتماع الضدين، فإن سؤال المطالبة بالدليل عليها فاسد حينئذ؛

مثال ذلك: أن يطالب السائلُ المستدلَّ بالدليل الشرعي على وجوب صيام رمضان، أو بالدليل العقلي على وجود الموجودات، فهذه مطالبات فاسدة، لأن القضية التي يطالب بالدليل عليها قضية معلومةُ الصحة بالضرورة؛

وكذلك استدلال المستدل بالعقل المحض لإثبات عبادة لا دليل عليها، فإن سؤال المطالبة بوجه الدلالة من دليل العقل المحض هنا فاسد أيضًا، إذ قد عُلم بالضرورة الشرعية أن العقل المحض ليس دليلًا مثبتًا للأحكام؛

قال أبو منصور البغدادي –رحمه الله–: (من شرط السؤال عن الدلالة أن يكون سؤالا على تصحيح ما يصح الخلاف فيه بين أهل النظر، ولا يكون معلوم الصحة، أو الفساد بالضرورة) (١٠٧).

وقال ابن عقيل –رحمه الله–: (ما ثبت باضطرار، من نفي أو إثبات، نمنع المطالبةَ بالدليل عليه، والتعرضَ لإقامة الدليل عليه، إذ كان الدليل هو المرشد إلى المطلوب، وما عُلم باضطرار فقد تحصَّلَ، فمحالٌ أن يرشِد إلى ما تحصل، كما أن من المحال طلب ما قد ظفر به وتحصل) (١٠٨).

وقال سيف الدين الآمدي –رحمه الله–: (إن كان [أي المستدل] صادقا في دعوى الضرورة، فالضروري لا يطالب بالدليل عليه)[١٠٩].

ثانيا/ المطالبة بدليل لا يمكن تحصيله

فإن طالَبَ السائلُ المستدلَ بدليل، أو أمر يتعلق بالدليل مما يستحيل تحصيله، أو يعسر عادة على المؤهل لمقام المناظرة أن يجيبَه إليه، فإن المطالبة هنا فاسدة.

مثال ذلك: أن يطالب السائلُ المستدلَّ بأن يستدل بالحديث المتواتر دون غيره، أو النص القاطع دون غيره، فإن هذه المطالبة فاسدة.

قال الخطيب البغدادي –رحمه الله–: (إنه لو طولب بسنة يتحاكم إليها المتنازعان، تواترت عليها أخبار نَقَلتها، وسَلِمت من خوف النسيان طرقُها، لم يجد إليها سبيلا، وكانت شبهته في ذلك أنه وجد أخبار السنن آخرها عمن لا يجوز عليه الغلط والنسيان، وهو النبي صلى الله عليه وسلم...)[١١٠].

ومثال ذلك من جدل الأصوليين: مطالبة السائلِ لمن يرى وجوب العمل بالعام إذا غلب على ظنه عدم المخصص له من جهة الشرع، بدليلٍ يدل على عدم المخصِّص؛

قال أبو بكر الباقلاني –رحمه الله–: (وليس لأحد أن يقول للمعتل بهذا: إن كان الأمر على ما تدعيه، فأوجد لنا فقد الأدلة على ما قلته، لأنه لا يمكن المجيب أن يريه ذلك، إلا بافتضاض جميع وجوه الخطاب، في الكتاب والسنة والإجماع ووجوه المقاييس، وذلك مما يقطع المناظر، ولا يتمكن المجيب من إيراده في عدة مجالس، والمطالبة به ظلم في النظر)[١١١].

ثالثا/ المطالبة التي تدرجت إلى ما لا ينكره السائل: فإذا بدأ السائل بإيراد المطالبة على المستدل، وأجابه المستدل، فاستمرا بالمطالبة والجواب إلى أن وصلا إلى حد لا يمكن أن ينكره أحدهما، فإن مطالبة السائل بما وراء ذلك مما لا يُنكِرُه: مطالبةٌ فاسدة.

مثال ذلك: أن يستدل المستدل بالقياس في مسألة فقهية، وهو ممن يحتج بالقياس، فيطالبه السائل –وهو مسلم سني– بدليل حجية القياس، فيقول المستدل: دليل حجية القياس إجماع الصحابة على العمل به، فيطالبه السائل بعد ذلك بالدليل على حجية الإجماع؛ فهنا تفسد المطالبة الأخيرة، لأن السائل مسلم سني، ولا ينكر حجية الإجماع أحدٌ من أهل السنة.

قال أبو الوفاء ابن عقيل –رحمه الله–: (وإذا رد المجيب جوابه إلى أولٍ في العقل يشهد بصحة الفرع الذي رد إليه، لم يكن للسائل أن يطالبه بالرد إلى ضرورة، فإن أقام على ذلك، كان منقطعًا في حكم الجدل –أعني السائل–... فهو من الفروع: بمثابة مانع علة الأصل، فدل عليها المسؤولُ بظاهرِ السمع، فقال: لا أقنع إلا بنص، فإنه انقطاعٌ من السائل، كذلك هنا)[١١٢].

المبحث الثاني/ أوجه فساد المطالبة لأمر عائدٍ إلى السائل

أولًا/ مطالبة السائل بعد إقراره بوجود ما طالب به

إذا اعترض السائل على دليل المستدل أو وجه دلالته، بواحد من الاعتراضات والقوادح، كالنقض والمعارضة ودعوى التأويل...ونحوها، فإنه لا يجوز له بعد ذلك أن يورد مطالبةً بالدليل أو وجه الاستدلال، لأن الاعتراض على الشيء –دليلًا كان أو وجهَ دلالة– يتضمن تسليمًا بوجوده، والمطالبة بذلك الشيء تتضمن عدمَ التسليم بوجوده، ولا يصح المنع بعد التسليم في المناظرات، ويسمى ذلك (الرجوع عن السؤال)[١١٣].

مثال ذلك: أن يستدل السائل بحديث نبوي، فيقول السائل: هذا الحديث معارَض بالقرآن، وهذا اعتراضٌ من السائل متضمنٌ الإقرار بصحة الحديث وظهور دلالته على المدَّعى؛ فيجيب المستدل بحلِّ التعارض، فيرجع السائل بعد ذلك ويطالبه بإثبات الحديث، أو بالكشف عن وجه دلالته، فهذه المطالبة فاسدة، لأنها تتضمن رجوعًا عن التسليم.

قال أبو الوليد الباجي [١١٤] –رحمه الله–: (إذا سأل السائل أسئلة، فإنه إن قدَّم الاعتراض على المطالبة لم يجز، لأن في الاعتراض تسليما لوجود العلة، فلا يجوز له إنكارها بعد الإقرار) [١١٥].

هذا، وقد انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– هذا الأصل الذي استقر عند جمهور الجدليين والأصوليين في مسألة (الرجوع عن السؤال)، إذ قال: (لو اعترف [أي السائل] صريحًا بصحةِ مقدمةٍ لجاز رجوعه عنها، بل وجب، إذا تبين له الحق في خلافها، وهذا ليس كالإقرار بحقوق الآدميين، فإنه لو أقر بحق الله لجاز رجوعه عنه، فكيف بالأقوال الاعتقادية التي يجب فيها اعتقاد الحق، فهو كرجوع المفتي عما تبين له خطؤه، ورجوع الحاكم والشاهد والمحدث عما تبين له خطؤه كذلك) [١١٦].

ولا شك أن ما قرره شيخ الإسلام –رحمه الله– هو الأصل الواجب في المناظرات، لكن الذي يظهر أن الممنوع من الرجوع بعد التسليم في المناظرة، من لم يكن له حيلة لمناقشة حجة مناظره إلا ذلك، فكان أشبه المعاند الذي أفسد نيتَه أثناء المناظرة، لمَّا بان عجُزه عن إتمام كلامه فيها.

ثانيا/ مطالبة السائل على وجه الغصب:

الغصب في اصطلاح الأصوليين والجدليين: (دعوى السائل فساد المدَّعى غير المدلَّل، مع استدلاله عليه، قبل استدلال المستدل) [١١٧].

مثاله: استدلال الإمام الشافعي –رحمه الله– في (الرسالة) على رأيه في جراح العبد، وأنها في ثمنه كجراح الحر في ديته، حيث طالبه السائل بالدليل، فذكر له الشافعي بسنده عن سعيد ابن المسيب [١١٨] –رحمه الله– أنه نص على ما ذهب إليه الشافعي؛

فقال السائل: (فليس في قوله حجة)، وتلحظ أن السائل هنا قد ارتكب الغصبَ، إذ بادرَ بالاعتراض على الأثر، قبل أن يتم الشافعي استدلاله؛

لذا نبه الشافعي السائلَ على أنه لم يتم الحجة، ومن هنا كان غاصبًا، إذ قال: (وما ادعيتُ ذلك فتردَه علي!)، فقال السائل: (فاذكر الحجة فيه)[١١٩].

هذا، وإن من صور الغصب: أن ينصب السائلُ نفسَه مستدلا بذكر دليل الدعوى، –بدل أن يطالب بالدليل–، ويشرع بمطالبة السائل بأحد أقسام المطالبة، سواء كان: بالدليل على الدليل، أو بإثبات الدليل، أو بوجه الدلالة، أو بالاستفسار، فهذه المطالبات منه فاسدة، لأنه تجاوَزَ وظيفتَه إلى وظيفة المستدل، بينما وظيفة السائل أولا: المطالبة بالدليل.

قال ابن العراقي[١٢٠] –رحمه الله–: (فإن أقام المعترض الحجة على انتفاء تلك المقدمة التي منعها، فهذا يسمى غصبًا، أي: غصب منصب الدليل، لأن ذلك وظيفة المستدل، فلهذا كان غير مسموع عند أهل النظر، للزوم التخبط في البحث)[١٢١].

وقال زكريا الأنصاري[١٢٢] –رحمه الله–: (فإن احتج المانع لانتفاء المقدمة التي منعها، فاحتجاجه لذلك يسمى غصبًا، لأنه غَصبٌ لمنصب المستدل، لا يسمعه المحققون من النظار، لاستلزامه الخبط، فلا يستحق جوابًا)[١٢٣].

مثال ذلك: أن يتناظرا في مسألة، فيقول السائل –قبل أن يطالب المستدلَّ بالدليل على دعواه، أو يكشفه له المستدل–: يدل على مذهبك الآية الكريمة، وأطالبك بكشف وجه دلالتها على دعواك، فهذا من أوجه الغصب الممنوعة في المناظرات والبحث.

وحيث تجاوز السائل منصبه، وأخذ منصب المستدل، كان ذلك منه غصبًا، وهذا وجه تسميته بذلك؛

قال ساجقلي زاده[١٢٤] -رحمه الله-: (وجه تسميته غصبًا: أن منصب السائلِ مطالبةُ الدليل من المعلل على مدَّعاه، وعلى مقدمةِ دليله، لينظر حقيقة دعواه)[١٢٥].

الخاتمة

- **أولا/ النتائج**

- ١- حقيقة المطالبة، وأن الأصوليين استعملوا هذا المصطلح بإزاء معنى خاص، وآخر عام، وأنه إذا أطلق فإنهم يعنون به الاصطلاح الخاص، وأنه لا يفهم غيره من المعاني إلا بالإضافة.
- ٢- أهمية سؤال المطالبة، ومكانته بين الأسئلة الجدلية، وكونه محورًا لانتظام المناظرة وانضباطها.
- ٣- انقسام سؤال المطالبة إلى مطالبة: بالدليل، ودليل الدليل، وإثبات الدليل، ووجه الاستدلال، والاستفسار، ومستند الاعتراض.
- ٤- لكل قسم من أقسام المطالبة أصلٌ يرجع إليه، ومحل يورَد عنده، وشروط لا يصح إلا بها.
- ٥- تطرق الفساد إلى سؤال المطالبة بحسب محل المطالبك، وبحسب السائل.
- ٦- عناية الأصوليين باستعمال سؤال المطالبة في جدلهم، تأصيلا وتطبيقا.

- **ثانيا/ التوصيات:**

- ١- استخراج تطبيقات سؤال المطالبة من جدل الفقهاء، والمفسرين، وشراح الحديث.
- ٢- إفراد كل قسم من أقسام سؤال المطالبة بالبحث.
- ٣- العناية ببحث الأسئلة الجدلية الأخرى سوى سؤال المطالبة.
- ٤- العناية بتطبيق قوانين الجدل والمناظرة على جدل الأصوليين خصوصا.

هوامش البحث

(١) التحبير شرح التحرير (٣٧١٠/٧).

(٢) انظر: غريب القرآن لابن قتيبة (ص٢٧٨)، الصحاح (١٧٢٣/٥).

(٣) هذا تعريف ابن عقيل -رحمه الله- للسؤال في الواضح (٢٩٨/١)، وانظر في تعريفه: عيار النظر (ص٤٣٥)، العدة لأبي يعلى (١٨٤/١)، الكافية في الجدل (ص٦٩).

(٤) هو: علي بن عقيل بن محمد البغدادي أبو الوفاء، الحنبلي، الأصولي العلامة، توفي سنة ٥١٣هـ. له: كتاب الفنون، الواضح في أصول الفقه، الجدل على طريقة الفقهاء. انظر: سير أعلام النبلاء (٤٣٣/١٩)، شذرات الذهب (٥٨/٦).

(٥) الواضح لابن عقيل (٢٩٨/١).

(٦) انظر مادة (طلب)، في: الصحاح (١٧٢/١)، مقاييس اللغة (٤١٧/٣).

(٧) هو: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، فقيه أصولي بارع، توفي – رحمه الله – سنة ٧٩٤هـ، من مؤلفاته: البحر المحيط في الأصول، تشنيف المسامع. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢٢٧/٣)، شذرات الذهب (٥٧٢/٨)].

(٨) البحر المحيط (٢٨٣/٤).

(٩) المصدر السابق.

(١٠) هو: إبراهيم بن علي الفيروزآبادي، أبو إسحاق الشيرازي، الشافعي، الفقيه الأصولي النظار، توفي سنة ٤٧٦هـ. له: المهذب في الفقه، والتبصرة واللمع وشرحها في الأصول. انظر: الوافي بالوفيات (٤٢/٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٢١٥/٤).

(١١) الملخص في الجدل (ص١٣٧).

(١٢) هو: محمد بن الطيب بن محمد، أبو بكر الباقلاني، المالكي، الإمام الأصولي المتكلم، توفي سنة ٤٠٣هـ. له: شرح الإبانة، إعجاز القرآن، التقريب والإرشاد. انظر: ترتيب المدارك (٤٤/٧)، سير أعلام النبلاء (١٩٠/١٧).

(١٣) التقريب والإرشاد (٢٠٨/١).

(١٤) هو: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، أبو المعالي الجويني، الشافعي، إمام الحرمين، الأصولي النظار، توفي سنة ٤٧٨هـ. له: نهاية المطلب في الفقه، والبرهان في أصول الفقه، غياث الأمم في التياث الظلم. انظر: وفيات الأعيان (١٦٧/٣)، البداية والنهاية (٩٥/١٦).

(١٥) الكافية في الجدل (٦٨).

(١٦) هو: محمد بن أبي بكر الدمشقيّ، شمس الدين، الحنبلي، المجتهد الأصولي الفقيه، توفي سنة ٧٥١هـ. له: إعلام الموقعين، وزاد المعاد، والطرق الحكمية. انظر: الوافي بالوفيات (١٩٥/٢)، الدرر الكامنة (١٣٧/٥).

(١٧) بدائع الفوائد (١٥٠/٤).

(١٨) هو: محمد بن عمر بن الحسن التيمي، فخر الدين الرازي، الشافعي، الأصولي المتكلم، توفي سنة ٦٠٦هـ. له: مفاتيح الغيب في التفسير، والمحصول، والمعالم في أصول الفقه. انظر: سير أعلام النبلاء (٥٠٠/٢١)، طبقات الشافعية الكبرى (٨١/٨).

(١٩) تفسير الرازي (٣٥٩/٢٦).

(٢٠) هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي، الحنبلي، شيخ السلام، أبو العباس، الحافظ الأصولي الفقيه، توفي سنة ٧٢٨هـ. له: العقيدة الواسطية، ودرء تعارض العقل والنقل، ورفع الملام. انظر: تذكرة الحفاظ (٢٧٨/٤)، الوافي بالوفيات (١١/٧).

(٢١) مجموع الفتاوى (٤٢٦/٢٠).

([٢٢]) هو: محمد بن محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد الغزالي، الشافعي، حجة الإسلام، الإمام الأصولي المتكلم، توفي سنة ٥٠٥هـ، له: إحياء علوم الدين، والبسيط في الفقه، والمستصفى من علم الأصول. انظر: وفيات الأعيان (٢١٦/٤)، البداية والنهاية (٢١٣/١٦).

(٢٣) المنتخل (ص٤٠٦).

(٢٤) هو: علي بن أبي علي بن محمد التغلبي، سيف الدين الآمدي، الحنبلي ثم الشافعي، الأصولي العلامة. توفي سنة ٦٣١هـ. له: الإحكام في أصول الأحكام، ومنتهى السول في الأصول. انظر: وفيات الأعيان (٢٩٣/٣)، سير أعلام النبلاء (٣٦٤/٢٢).

(٢٥) الجدل للآمدي (ص٢٣٩).

(٢٦) الإحكام للآمدي (٨٢/٤).

(٢٧) الرد على المنطقيين (ص٣٦٥).

(٢٨) الكاشف عن أصول الدلائل (ص١٣٥).

(٢٩) هو: المظفر بن عبد الله المصري، الشافعي، تقي الدين المعروف بالمقترح، أصولي نظار محقق. توفي سنة ٦٢٢هـ. له: شرح المقترح في المصطلح، وشرح الإرشاد. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣٧٢/٨)، طبقات الشافعيين (٨٠٢/١).

(٣٠) شرح المقترح [٤٠/أ]، من النسخة المخطوطة.

(٣١) هو: محمد الطاهر بن عاشور المالكي، مفسر أصولي علامة، توفي -رحمه الله- سنة ١٣٩٣هـ. له: التحرير والتنوير في التفسير، ومقاصد الشريعة الإسلامية. انظر: الأعلام للزركلي (١٧٤/٦).

(٣٢) التحرير والتنوير (٢٦/٩)، بتصرف يسير.

(٣٣) هو: محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي، شيخ الحنابلة في عصره، توفي سنة ٥١٠هـ. له: الهداية في الفقه، والتمهيد في أصول الفقه. انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٢٦٨/١)، شذرات الذهب (٤٥/٦).

(٣٤) التمهيد (١٧٣/٤).

(٣٥) هو: أحمد بن إدريس الصنهاجي، القرافي، أحد كبار المالكية، توفي سنة ٦٨٤هـ. له: أنوار البروق في أنواء الفروق، الذخيرة في الفقه. انظر: شجرة النور الزكية (ص١٨٨)، الوافي بالوفيات (١٤٦/٦).

(٣٦) نفائس الأصول (١٨٢٢/٤).

(٣٧) بيان تلبيس الجهمية (٢٤١/٥).

(٣٨) العدة (٨٤٩/٣).

(٣٩) التمهيد (٢٥٠/٤). وانظر هذا التفصيل في: العدة (١٥٣٦/٥)، الفقيه والمتفقه (١١١/٢).

(٤٠) هو: الحسن بن شهاب بن الحسن العكبريّ الحنبلي، أصولي أديب، توفي سنة ٤٢٨هـ. له: رسالة في أصول الفقه. انظر: تاريخ بغداد (٢٩٨/٨)، طبقات الحنابلة (١٦٨/٢).

(٤١) رسالة في أصول الفقه (ص١٣٦).

(٤٢) هو: محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، شيخ الحنابلة في عصره، توفي سنة ٤٥٨هـ. له: أحكام القرآن، وشرح مختصر الخرقي، والعدة في أصول الفقه. انظر: طبقات الحنابلة (٣٦١/٣)، الأنساب (٣٥١/٤).

(٤٣) العدة (١٤٦٧/٥).

(٤٤) البرهان في أصول الفقه (١٠٥/٢).

(٤٥) هو: عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، أبو منصور البغدادي، الشافعي، المتكلم النظار، توفي سنة ٤٢٩ هـ. له: الملل والنحل، وعيار النظر في علم الجدل. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (٤٢٥/٩)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢١٢/١).

(٤٦) عيار النظر (٤٤٩).

(٤٧) الكافية (ص٨٣).

(٤٨) التلخيص (١٠٣/٣).

(٤٩) الواضح (٤٢٧/١).

(٥٠) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١٠١/٤)، علم الجذل في علم الجدل (ص٣١)، البحر المحيط (٣١٦/٤).

(٥١) علم الجذل في علم الجدل (ص٣١).

(٥٢) البحر المحيط (٤٤٨/٧).

(٥٣) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (ص٧٧).

(٥٤) محمد بن عبد الله الصيرفي، أحد أعلام الشافعية، قال القفال: إنه أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي. توفي سنة ٣٣٠هـ. له: شرح الرسالة، وكتاب الفرائض. انظر: وفيات الأعيان (١٩٩/٤)، طبقات الشافعية الكبرى (١٨٦/٣).

(٥٥) البحر المحيط (٤٤٨/٧).

(٥٦) هو: أحمد بن على بن ثابت، الشهير بالخطيب البغدادي، الشافعي، الحافظ العلامة، توفي سنة ٤٦٣هـ. له: الكفاية في علم الرواية، والفقيه والمتفقه، وتاريخ بغداد. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٢٩/٤)، تذكرة الحفاظ (٣١٢/٣).

(٥٧) الفقيه والمتفقه (٣٩٨/١).

(٥٨) المصدر السابق.

(٥٩) المصدر السابق.

(٦٠) العدة (١٤٧٧/٥).

(٦١) الإحكام للآمدي (١٩٢/٤)، بتصرف.

(٦٢) انظر: الجدل لابن عقيل (ص٣٤٢).

(٦٣) المعونة (ص٥٢).

(٦٤) الكافية (ص٨٤).

(٦٥) رواه البخاري في صحيحه: ك.تفسير القرآن، ب.(اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ...)، ح.(٤٦٧٠).

(٦٦) شرح مختصر (٧٧٠/٢).

(٦٧) هو: محمد بن علي المازري، المالكي، محدث فقيه أصولي علامة، توفي سنة: ٥٣٦هـ. له: المعلم بفوائد مسلم، وإيضاح المحصول من برهان الأصول. انظر: وفيات الأعيان (٢٨٥/٤)، وسير أعلام النبلاء (١٠٤/٢٠).

(٦٨) إيضاح المحصول (ص٣٤٣).

(٦٩) انظر: الإحكام للآمدي (٩٦/٤)، نهاية الوصول للصفي الهندي (٣٥٧٢/٨).

(٧٠) شرح مختصر الروضة (٤٧٠/٣).

(٧١) البحر المحيط (٣١٧/٤).

(٧٢) هو: محمد بن عبد الرحيم الأرموي، الشافعي، أصولي نظَّار؛ توفي سنة ٧١٥ هـ. له: نهاية الوصول، والفائق في أصول الفقه. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٦٢/٩)، الدرر الكامنة (١٤/٤).

(٧٣) نهاية الأصول للصفي الهندي (٣٥٧٣/٨).

(٧٤) الإحكام للآمدي (١١٦/٤).

(٧٥) بيان المختصر (١٧٧/٣).

(٧٦) محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، الأصولي الفقيه العلامة. توفي سنة ٧٤٩هـ. له: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، وشرح فصول النسفي. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٧٢/٣)، الدرر الكامنة (٨٦/٦).

(٧٧) الواضح (٤٩٩/١)

(٧٨) هو: منصور بن محمد التميمي، أبو المظفر السمعاني، الحنفي ثم الشافعي، الأصولي الفقيه العلامة. توفي سنة٤٨٩هـ. له: الاصطلام في الفقه، وقواطع الأدلة في الأصول، والانتصار بالأثر في الرد على المخالفين. انظر: وفيات الأعيان (٢١١/٣)، سير أعلام النبلاء (١١٤/١٩).

(٧٩) قواطع الأدلة (١٠٨/١).

(٨٠) الواضح (٤٩٩/١)

(٨١) شرح مختصر الروضة (٤٦٢/٣)

(٨٢) هو: محمد بن إدريس الشافعي، أحد أئمة الإسلام، وإليه ينسب الشافعية، الحافظ الفقيه اللغوي الحجة، توفي في القاهرة سنة: ٢٠٤هـ. له: الأم في الفقه، والرسالة في أصول الفقه. انظر: التاريخ الكبير للبخاري (٤٢/١)، تاريخ بغداد (٣٩٢/٢).

(٨٣) انظر: الرسالة للشافعي (ص٤٧٣). والحديث رواه: أحمد (٢٦٨/١)، (ح١١٤)؛ والترمذي، في: أبواب الفتن، ب. ما جاء في لزوم الجماعة، (ح٢١٦٥)، وقال: (هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه وقد رواه ابن المبارك، عن محمد بن سوقة، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم).

(٨٤) الرسالة للشافعي (ص٤٧٥).

(٨٥) المصدر السابق.

(٨٦) هو: محمد بن أحمد المحلي، جلال الدين، الشافعيّ، الأصولي المفسر المحقق. توفي سنة ٨٦٤هـ. له: شرح منهاج النووي، وشرح الورقات في أصول الفقه. انظر: شذرات الذهب (٤٤٧/٩)، الأعلام (٣٣٣/٥).

(٨٧) شرح المحلي على الورقات، مع حاشية العطار عليه (٢٠/١).

(٨٨) أعلام الموقعين (٩٠/٣).

(٨٩) عيار النظر (ص٤٥٥).

(٩٠) الواضح لابن عقيل (٣٠٣/١).

(٩١) الجدل للآمدي (ص١٧٧).

(٩٢) انظر: محمد بن حمزة الفناري، الحنفي، منطقي أصولي. توفي سنة ٨٣٤هـ. له: شرح إيساغوجي، وفصول البدائع في أصول الشرائع. انظر: الضوء اللامع (٩/٧٩)، البدر الطالع (٢/٢٦٦).

(٩٣) فصول البدائع (١/٣٢).

(٩٤) الواضح (١/٣٣٧).

(٩٥) الكافية (ص٨٧).

(٩٦) علم الجذل (ص٣١).

(٩٧) الواضح (٢/١٣٢).

(٩٨) هو: الحسين بن علي السِغْناقِي، عالم حنفي جليل، توفي سنة: ٧١١هـ. له: التسديد شرح التمهيد في قواعد التوحيد، والنهاية شرح الهداية. انظر: الجواهر المضية (٢/٥٠٧)، تاج التراجم (ص١٦٠).

(٩٩) الكافي شرح أصول البزدوي (٥/٢٣٣٩).

(١٠٠) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/٢٥٧)، التلويح على التوضيح (٢/٩٠)، البحر المحيط (٥/٢٦١).

(١٠١) علم الجذل في علم الجدل (ص٥٥).

(١٠٢) الجواب الصحيح (٦/٤٥٩).

(١٠٣) الرد على السبكي (٢/٥٢٩).

(١٠٤) عيار النظر (ص٤٥٧).

(١٠٥) التقريب والإرشاد (٣/١٧٤).

(١٠٦) التمهيد لأبي الخطاب (١/٢١١).

(١٠٧) عيار النظر (ص٤٤٩).

(١٠٨) الواضح (٢/٣٤٠).

(١٠٩) الإحكام للآمدي (٤/٢١٩).

(١١٠) الفقيه والمتفقه (١/٢٨١).

(١١١) التقريب والإرشاد (٣/٤٢٩).

(١١٢) الواضح لابن عقيل (١/٤٦٨).

(١١٣) انظر: المعونة في الجدل (ص١٠٨).

(١١٤) هو: سليمان بن خلف القرطبي الباجي، المالكي توفي سنة ٤٧٤هـ. له: المنتقى شرح الموطأ، وإحكام الفصول في أحكام الأصول. انظر: سير أعلام النبلاء (٥٣٥/١٨)، شذرات الذهب (٣١٥/٥).

(١١٥) المنهاج (ص٤٠) بتصرف يسير.

(١١٦) المستدرك على الفتاوى (٢٨٤/٢).

(١١٧) انظر: تقرير القوانين المتداولة [٣٥/أ] من النسخة المخطوطة، آداب البحث والمناظرة للشنقيطي (ص٢٣١)..

(١١٨) هو: سعيد بن المسيب بن حَزْن القرشي، التابعي الجليل، ولد في خلافة عمر -رضي الله عنه-، وتوفي سنة ٩٤هـ. انظر: طبقات ابن سعد (٨٩/٥)، التاريخ الكبير للبخاري (٥١٠/٣).

(١١٩) انظر المناقشة في هذه المسألة، والتي ساقها الشافعي -رحمه الله- في الرسالة (ص٥٣٧).

(١٢٠) هو: أحمد بن عبد الرحيم، أبو زرعة، المعروف بابن العراقي، الشافعي، الحافظ الفقيه، توفي سنة ٨٢٦هـ. له: شرحٌ على سنن أبي داود، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٨٠/٤)، الضوء اللامع (٣٣٦/١).

(١٢١) الغيث الهامع (ص٦٣١).

(١٢٢) هو: زكريا بن محمد الأنصاري، الشافعيّ، أبو يحيى، حافظ مفسر أصولي، توفي سنة ٩٢٦هـ. له: تحفة الباري على صحيح البخاري، وغاية الوصول شرح لب الأصول. انظر: الأعلام للزركلي (٤٦/٣).

(١٢٣) غاية الوصول (ص١٤٣).

(١٢٤) هو: محمد بن أبي بكر المرعشي الحنفي، أصولي منطقي فاضل، توفي سنة ١١٤٥هـ، له: شرح الرسالة القياسية، وتقرير القوانين المتداولة، والرسالة الولدية. انظر: الأعلام للزركلي (٦٠/٦)، ومعجم المؤبفين (١٤/١٢).

(١٢٥) تقرير القوانين المتداولة [٣٥/ب] من النسخة المخطوطة.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: علي بن محمد الآمدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط: دار الهدي النبوي، الأولى، ١٤٣٧هـ.

٢. آداب البحث والمناظرة، تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، ط: دار عالم الفوائد، الأولى، ١٤٢٦هـ.

٣. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، الرياض، الأولى، ١٤٢٣ هـ.

٤. الأعلام، تأليف: خير الدين الزركلي، ط: دار العلم للملايين، الخامسة عشرة، ٢٠٠٢م.

٥. الأنساب، تأليف: عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، دار الجنان، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٦. إيضاح المحصول من برهان الأصول، تأليف: محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، تحقيق: د. عمار الطالبي، دار الغرب، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

٧. الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تأليف: يوسف بن عبدالرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمود الدغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٨. البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف: محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، تحرير عبدالقادر العاني وسليمان الأشقر، طبعة وزارة الأوقاف والشؤن الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٩. البداية والنهاية، تأليف: تأليف إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: د.عبدالله التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

١٠. بدائع الفوائد، تأليف: محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت.

١١. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ.

١٢. البرهان في أصول الفقه، تأليف: عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق: د. عبدالعظيم الديب، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

١٣. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تأليف: محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، الناشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١٤. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: جماعة، مجمع الملك فهد، الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٥. تاج التراجم، تأليف: قاسم بن قُطلُوبغا، تحقيق: محمد خير رمضان، دار القلم، دمشق، الأولى، ١٤١٣ هـ.

١٦. تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: جماعة، دار الهداية. الكويت.

١٧. تاريخ الإسلام، تأليف: محمد بن أحمد لذهبي، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، الأولى، ٢٠٠٣ م.

١٨. التاريخ الكبير، تأليف: أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في الهند، بدون تاريخ.

١٩. تاريخ بغداد، تأليف: أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي، تحقيق: د. بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٢٠. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تأليف: علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط: مكتبة الرشد، الأولى، ١٤٢١هـ

٢١. التحرير والتنوير، تأليف: محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

٢٢. تذكرة الحفاظ، تأليف: الحافظ شمس الدين أبي عبدالله الذهبي، مطبعة دائرة المعارف الهندية، ١٣٣٤هـ.

٢٣. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تأليف: القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، تحقيق: محمد الطنجي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٢٤. التفسير الكبير، تأليف: الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

٢٥. التقريب والإرشاد، تأليف: أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: د.عبدالحميد أبو زنيد، ط: مؤسسة الرسالة، الثانية، ١٤١٨هـ

٢٦. تقرير القوانين المتداولة من علم المناظرة، تأليف: محمد بن أبي بكر، المعروف بساجقلي زاده، نسخة مخطوطة، مكتبة راغب باشا، برقم (٨٨١).

٢٧. التلخيص في أصول الفقه، تأليف: عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري.

٢٨. التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تأليف: مسعود بن عمر التفتازاني، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٧هـ.

٢٩. التمهيد في أصول الفقه، تأليف: محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق: مفيد أبو عمشه ومحمد علي إبراهيم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٣٠. تهذيب اللغة، تأليف: محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبدالسلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٣١. جامع الترمذي، تأليف: محمد بن عيسى الترمذي، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، بدون تاريخ طبع.

٣٢. الجدل على طريقة الفقهاء، تأليف: علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، تحقيق: علي العميريني، مكتبة التوبة، الرياض، ١٤١٨هـ.

٣٣. الجدل، تأليف: سيف الدين الآمدي، تحقيق: د. علي العميريني، دار التدمرية، الرياض، الأولى، ١٤٣٦هـ.

٣٤. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، تحقيق: جماعة، دار العاصمة، الرياض، الثانية، ١٤١٩هـ .

٣٥. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تأليف: عبدالقادر بن محمد بن محمد القرشي، مطبعة مجلس دائرة المعارف الهندية، الطبعة الأولى بدون تاريخ.

٣٦. حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، تأليف: حسن العطار، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٣٧. درء تعارض العقل والنقل، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الثانية، ١٤١١ هـ .

٣٨. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تأليف: أحمد بن علي حجر العسقلاني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، ١٣٩٢هـ.

٣٩. الذيل على طبقات الحنابلة، تأليف: عبدالرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: د. عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٤٠. الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، ضمن آثار شيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الله المزروع، الثالثة، ١٤٤٠ هـ.

٤١. الرد على المنطقيين، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٤٢. رسالة في أصول الفقه، تأليف: الحسن بن شهاب العكبريّ، تحقيق: د. موفق عبد القادر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٣. الرسالة، تأليف: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ.

٤٤. سير أعلام النبلاء، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

٤٥. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تأليف: محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية، ١٣٤٩هـ.

٤٦. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تأليف: عبدالحي بن أحمد بن محمد الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ

٤٧. شرح المقترح في المصطلح، تأليف: المظفر بن عبدالله المصري، نسخة مخطوطة، مكتب الإسكوريال، برقم (٦٩٣).

٤٨. شرح عضد الملة والدين الإيجي على مختصر ابن الحاجب، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٦هـ، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٩. شرح مختصر الروضة، تأليف: سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق: د.عبدالله التركي، توزيع وزارة الشؤن الإسلامية السعودية، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

٥٠. الصحاح، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور العقار، دار العلم للملاين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م.

٥١. صحيح البخاري، تأليف: أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، در ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى

١٤٢٣هـ.

٥٢. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تأليف: محمد بن عبد الرحمن لسخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت

٥٣. طبقات الحنابلة، تأليف: محمد بن محمد ابن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

٥٤. طبقات الشافعية الكبرى، تأليف: عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، تحقيق: محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٥٥. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، تأليف: أبي بكر بن أحمد بن محمد، المعروف بابن قاضي شهبة، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

٥٦. طبقات الشافعيين، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: جماعة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣ هـ.

٥٧. الطبقات الكبرى، تأليف: محمد بن سعد البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤١٠هـ.

٥٨. العدة في أصول الفقه، تأليف: أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي، تحقيق: د. أحمد بن علي المباركي، ط: بدون ناشر، الثانية، ١٤١٠هـ.

٥٩. علم الجذل في علم الجدل، تأليف: سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق: فولفهارت هاينرشس، مؤسسة الأبحاث العلمية الألمانية، ١٤٠٨هـ.

٦٠. عيار النظر في علم الجدل، تأليف: عبدالقاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: أحمد عروبي، دار أسفار، الكويت، الأولى، ١٤٤١هـ.

٦١. غاية الوصول في شرح لب الأصول، تأليف: زكريا بن محمد الأنصاري، دار الكتب العربية الكبرى، مصر.

٦٢. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تأليف: أحمد بن عبد الرحيم العراقي، دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤٢٥هـ.

٦٣. فصول البدائع في أصول الشرائع، تأليف: محمد بن حمزة الفناري، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤٢٧ هـ

٦٤. الفقيه والمتفقه، تأليف: أحمد بن علي بن ثابت، تحقيق: عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٦٥. قواطع الأدلة في أصول الفقه، تأليف: منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، تحقيق: د. عبدالله الحكمي، ود. علي الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٦٦. الكاشف عن أصول الدلائل، تأليف: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: أحمد السقا، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

٦٧. الكافي شرح البزودي، تأليف: الحسين بن علي السِّغْنَاقي، تحقيق: سيد محمد قانت، مكتبة الرشد، الأولى، ١٤٢٢ هـ.

٦٨. الكافية في الجدل، تأليف: عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق: د.فوقيه محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٩هـ،

٦٩. لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن على ابن منظور الأنصاري، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ.

٧٠. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم، تصوير مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ.

٧١. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٧٢. معجم المؤلفين، تأليف: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٧٣. المعونة في الجدل، تأليف: إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٧٤. مقاييس اللغة، تأليف: أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثالثة،١٤٠٠هـ.

٧٥. الملخص في الجدل، تأليف: إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: محمد آخندجان، رسالة لنيل الماجستير في أصول الفقه من جامعة أم القرى.

٧٦. المنتخل في الجدل، تأليف: أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أ.د. علي العميريني، ط: دار الوراق، الأولى، ١٤٢٤هـ.

٧٧. المنهاج في ترتيب الحِجَاج، تأليف: سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م.

٧٨. نفائس الأصول، تأليف: أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٧٩. نهاية الوصول في دراية الأصول، تأليف: محمد بن عبد الرحيم الأرموي، تحقيق: د.صالح اليوسف وسعد السويح، مكتبة نزار الباز، مكة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

٨٠. الواضح في أصول الفقه، تأليف: أبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، الأولى، ١٤٢٠هـ.

٨١. الوافي بالوفيات، تأليف: صلاح الدين بن خليل الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ

٨٢. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف: أحمد بن محمد ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الأولى، ١٩٩٤م.

List of sources and references

1) Alehkam fi Oslo alahkam, Ali alamdi, verificationer: group, Publisher: Alhade Alnabawee, edition: 1, 1437 H.
2) Adab albahth walmonathara, Mohamad Alamein Alshanqete, Publisher: Alam Alfaed , Edition: 1, 1426 H.
3) Elam Almwaqeen, Mohamad ibn Alqiem, Verificationer: Mashhoor Alsalman, Publisher: Ibn aljawzee, Edition: 1, 1423 H.
4) Ala'alam, Khair Aldeen Alzerlekli, Publisher: alelm Ilemalaeen, Edition: 15, 2002 AD.
5) Alansab, Abdulkareem Alsamanee, Publisher: Aljenan, Edition: 1, 1408 H.
6) Edah Almahsool, Mohamad Almazarie, Verificationer: Ammar Altalebi, Publisher: Dar Almaghreb, Edition: 1, 2001 AD.
7) Aledah Leqwaneen Alestelah, Yosef Ibn Aljawzie, Verificationer: Mahmood Aldughiem, Publisher: madboolie, Edition: 1, 1415 H.
8) Albahr Almoheet, Mohammad Alzarkashe, Publisher: Minstrey of Awqaf of Kuwait , Edition: 2, 1413 H.
9) Albedaiah wa Alnehaiah, Ismael Aldemashqi, Verificationer: Dr. Abdullah Alturki, Publisher: Dar Alhejrah, Edition: 1, 1417 H.
10) Bada'ae Alfawaed, Mohamed Ibn Qaem, Publisher: Dar Alketab Alarabi, Beirut.
11) Albadr Altale, Mohamad Alshawkani, Publisher: Alsa'adah, Edition: 1, 1348 H.

12) Alburhan, Abdulmalek Aljuwaini, Verificationer: Dr. Abdulathem Aldeeb, Edition: 1, 1399 H.

13) Bayan Almokhtasar, Mahmood Alasfahani, Verificationer: Dr. Mohamad Baka, Publisher: Scintific Research Center and Revival of Islamic Heritaea at Umm Alqura University, Edition: 1, 1406 H.

14) Bayan Talbees Aljahmeiah, Ahmad Ibn Taemiah, Verificationer: group, Publisher: Mojamaa Almalik Fahad, Edition: 1, 1426 H.

15) Taj Altrajem, Qasim Qatlobaga, Verificationer: Mohamed Ramadan, Publisher: Dar Alqalam, Edition: 1, 1413 H.

16) Taj Alaros, Mohamad Alzubaidi, Verificationer: group, Publisher: Dar Alhedaiah, Kuwait.

17) Tarekh Alislam, Mohamad Althahabi , Verificationer: Bashar Ma'arof, Publisher: Dar Algarb, Edition: 1, 2003 A.D.

18) Altareekh Alkabeer, Abi Abdullaj Albukhari, Publisher: Majles Daerat Almaaref, India.

19) Tareekh Bagdad, Alkhateeb Albugdadi, Verificationer: Dr. Bashar Maarof, Publisher: Dar Algharb, beirut, Edition: 1, 1422 H.

20) Altahbeer, Ala'a Alden Almardawi, Verificationer: group, Publisher: Maktabat Alrushd, Edition: 1,1421 H .

21) Altahrir wa Altanwir, , Verificationer: Mohamad Ibn Ashoor, Publisher: Aldar Altunesiah, Edition: 1984 A.D.

22) Tathkerat Alhufaz, Shams Aldeen Althahabi, Publisher: Daerat Almaaref Alhendiah, Edition: 1334 H.

23) Tarteeb Almadarek, Ayaad Alsabti, Verificationer: Mohamad Altanji, Publisher: Ministry of Awqaf of Moroco, Edition: 2, 1403 H.

24) Altafseer Alkabeer, Imam Fakhr Aldeen Aleazi, Publisher: Dar Alfkr, Beirut, Edition: 1, 1401 H.

25) Altaqreeb wa Alershad, Abi Bakr Alnaqelani, Verificationer: Dr. Abdulhamed Abu Zunaid, Publisher: Alresalah, Edition: 2, 1418 H.

26) Taqreer Alqawaneen , Sajqeli Zadah, Publisher: Maktabat Rageb Basha, No. 881

27) Altalkhes, Abdulmalik Aljuaini, Verificationer: Abdullah Alnbali and Basheer Alamri.

28) Altaweh ala Altawdeh, Massoud Altaftazani, Publisher: Dar Alkutob Alelmiah, beirut, Edition: 1377 H .

29) Altamhed, Mahfoz Alkalwathani, Verificationer: Mufeed Abu Amshah and Mohamad Ali Ibrahim, Publisher: Scintific Research Center and Revival of Islamic Heritaea at Umm Alqura University, Edition: 1, 1406 H.

30) Tahtheb Allughah, Mohamad Alazhari, Verificationer: Abdulsalam Haroon, Publisher: Aldar Almesriah.

31) Jamee Altrmethi, Mohamad Altrmethi, Publisher: Almaaref, Riyadh, Edition: 1.

32) Aljadal ala Tareeqat Alfuqaha'a, Ali bin Aqeel, Verificationer: Ali Alomereni, Publisher: Altawbah, Riyadh, Edition: 1418 H.

33) Aljadal, Saif Aldeen Alamedi, Verificationer: Ali Alomereni, Publisher: Dar Altadmoriah, Riyadh, Edition: 1, 1436 H.

34) Aljawab Alsaheh, Ahmad Ibn Taemiah, Verificationer: group, Publisher: Dar Alesmah, Riyadh, Edition: 2, 1419 H.

35) Aljawaher Almadiah, Abdulkader Alqurashi, Publisher: Daerat Almaref India, Edition: 1.

36) Hashiat Alattar, Hassan Alattar,Publisher: Dar Alkotob Alelmiah, Beirut.
37) Dr'a Taarod Alaql wa Alnaql, Ahmad Ibn Taemiah, Verificationer: Mohamad Salem, Publisher: Imam University, Edition: 2, 1411 H.
38) Aldurr Alkaminah, Ahmad Alasqalani, Publisher: Daerat Alma'aref Alouthmaniah, Haedarabad, Edition: 1392 H.
39) Althael ala Tabaqat Alhanabelah, Abdulrahman bin Rajab, Verificationer: Dr. Abdulrahman Alouthaimen, Publisher: Alobekan, Riyadh, Edition: 1, 1425 H.
40) Alrad ala Alsubki, Ahmad Ibn Taemiah, Verificationer: Abdullah Almazrou, Edition: 3, 1440 H.
41) Alrad ala Almanteqeen, Ahmad Ibn Taemiah, Publisher: Dar Almaaref, Beirut.
42) Resalah fe Osool Alfeqh, Alhasan Alabkari, Verificationer: Dr. Moafaq Abdulkader, Publisher: Almaktabah Almakiah, Makkah, Edition: 1, 1413 H.
43) Alresalah, Imam Mohamad Alshafe'e, Verificationer: Ahmad Shaker, Publisher: Dar Alturath, Cairo, Edition: 2, 1399.
44) Sear A'alam Alnobala'a, Mohamad Althahabi, Verificationer: Shoaeb Alarnaot, Publisher: Alresalah, Edition: 2, 1402 H.
45) Shajarat Alnoor Alzakeiah, Mohamad Makhlouf, Publisher: Almatbaa Alsalafiah, Edition: 1349 H.
46) Shazrat Althahab, Abdulhai Alhanbali, Verificationer: Abdulakder & Mohamad Alarnaot, Publisher: Dar Ibn Katheer, Damascus, Edition: 1, 1406 H.
47) Sharh Almoqtarah, Almozafr Almesri, Publisher: Escorial Library, 693 .

48) Sharh Adad Almellahwa Aldeen, Publisher: Alameriah Boulaq, Edition: 1316 H.
49) Sharh Moktasar Alrawdah, Sulaiman Altofi, Verificationer: Dr. Abdullah Alturki, Publisher: Minstry of Islamic, Saudi Arabia, Edition: 2, 1419.
50) Alsehah, Ismael Aljawhari, Verificationer: Ahmad Alttar, Publisher: Dar Alelm, Beirut, Edition: 4, 1990 A.D.
51) Saheh Albukhari, Abi Abdullah Albukhari, Publisher: Dar Ibn Kather, Damascus, Edition: 1, 1423.
52) Aldwo Allame, Mohamad Alsakhawi, Publisher: Maktabat Alhayah, Beirut.
53) Tabaqat Alhanabilah, Mohamad Ibn Abi Yala, Verificationer: Mohamad Alfaqi, Publisher: Dar Almaarefah, Beirut .
54) Tabaqat Alshafeiah Alkubra, Abdulwahab Alsubki, Verificationer: Mahmod Altanahi & Abdulfattah Alhelo, Publisher: Dar ehiaa Alkutob Alarabia, Egybt.
55) Tabaqat Alshafeiah, Ibn Qadi Shahba, Publisher: Daerat Almaaref Alouthmania, India,Edition: 1, 1398 H.
56) Tabaqaat Alshafeen, Ismael bin kather, Verificationer: group, Publisher: Althaqafah Aldeniah, Edition: 1413 H.
57) Altabaqat Alkubra, Mohamad Albugdadi, Publisher: Dar Alkutob Alelmiah, Beirut, Edition: 1, 1410 H.
58) Aleddah, Abo yala Albugdadi, Verificationer: Dr. Ahmad Almubaraki, Edition: 2, 1410 H.
59) Alam Aljathal, sulaiman Altofi, Verificationer: folfhart haynrshes, Publisher: German Scintific Institute, Edition:1408 H .

60) Ear Alnthar Fe elm aljadal, Abdulqaher Albaghdadie, Verificationer: Ahmed Arobe, Publisher: Asfar, Edition: 1, 1441 H.

61) Ghaeat Alwosool, Zakarea Alansare, Publisher: Alkotob Alarabya, Egypt.

62) Alghayth Alhame Sarh Jme Aljawame, Ahmed Aliraqie, Publisher: Alkotob Alelmyah, Edition: 1, 1425 H.

63) Fosol Albadae Fe Osol Alsharee, Mohamed Alfanaree, Verificationer: Mohamed Esmael, Publisher: Alkotob Alelmeah, Edition: 1, 1427 H.

64) Alfaqeeh Walmotafaqeh, Ahmed Albghdade, Verificationer: Abdel Azaze, Publisher: Ebn Aljawzee, Edition: 1, 1427 H.

65) Qwate Aladellah, Mansoor Alsamane, Verificationer: Abdullah Alhakame & Ahmed Alhakame, Publisher: Altawbah, Edition: 1, 1419 H.

66) Alkashef An osol Aldlael, Omar Alrazee, Verificationer: Ahmed Alsaqa, Publisher: Aljeel, Beirut.

67) Alkafee Sharh Osol Albazdawee, Alhosien Alseghnaqe, Verificationer: Saeid Qanet, Publisher: Lroshd, Edition: 1, 1422 H.

68) Alkafeah Fee Aljadal , Abdulmalek Aljwainie, Verificationer: Fawqeah Mahmood, Publisher: Esa Alhalabe, Egypt, Edition: 1399 H.

69) Lesan Alarab, Mohamed Ebn Manthor, Publisher: Dar Sader, Beirut, 1414 H.

70) Majmoo Fatawa Ibn Taymeah, Ahmed Ibn Taymeah, Verificationer: Bdurahman Ibn qasem, Publisher: Alresalah, Beirut, 1418 H.

71) Mosnad Alemam Ahmad, Alemam Ahmad Ibn Hanbal, Verificationer: Shoaeb Alarnaoot, Publisher: Alresalah, Beirut, Edition: 1, 1416 H.

72) Mojam Almoalfeen, Omar Kahalh, Publisher: Alresalah, Beirut, Edition: 1, 1414 H.

73) Almaonah Fe Aljadal, Ebraheem Alsherazie, Verificationer: Abdulmajeed Turky, Publisher: Algharb, Edition: 1, 1408 H.

74) Maqees Alloghah, Hmed Ebn Fares, Publisher: Albabe Alhalabe, Egypt, Edition: 3, 1400 H.

75) Almolakhas Fe Aljadal, Ebraheem Alsherazie, Verificationer: Mohamad Neazee, Publisher: Um Alqura University, Master thesis.

76) Almontakhal Fe Aljadal, Abo Hamed Alghazalee, Verificationer: Ali Alomairene, Publisher: Alwarraq, Edition: 1, 1424 H.

77) Almenhag Fe Tarteb Alhejaj, Solaiman Albaje, Verificationer: Abdolmajed Turky, Publisher: Algharb, Edition: 3, 2001 AD.

78) Nafaes Alosol, Ahmed Alqarafee, Verificationer: Group, Publisher: Nezar Albaz, Edition: 1, 1416 H.

79) Nehayat Alwosol Fe Derayat Alosol, Mohamed Alormawe, Verificationer: Group, Publisher: Nezar Albaz, Edition: 2, 1419 H.

80) Alwadeh Fe Osol Alfeqh, Ali Ebn Aqeel, Verificationer: Abdullah Alturkee, Publisher: Alresalah, Edition: 1, 1420 H.

81) Alwafe Fe Alwafeat, Salah Aldeen Alsafadee, Verificationer: Group, Publisher: Ehea Altorath Alarabee, Beirut, Edition: 1, 1420 H.

82) Wfeat Alayan, Ahmed Ebn Khalekan, Verificationer: Ehsan Abas, Publisher: Sader, Edition: 1, 1994 AD.

بيان الحكم الفقهي الصحيح لحساب قيمة سعر البيع لا الشراء في زكاة عروض التجارة

م . د عادل حماد سالم
مديرية الوقف السني في الأنبار

Explanation of the correct jurisprudence for calculating the value of the selling price, not the purchase, in the zakat of trade offers

M . Dr: Adel Hammad Salem
The Sunni Endowment Directorate in Anbar
Email: (adelh9456@gmail.com)

- تاريخ استلام البحث ١١ / ٧ / ٢٠٢١ م
- تاريخ قبــول النشر ٣٠ / ٨ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

بعد تمام البحث بعون الله تعالى وتوفيقه، ألخص ما جاء فيه بشكل موجز مفهوم، من غير إطالة مملة ولا اختصار مخلٍ .

فالموضوع من حيث العموم، جاء مبينا وموضحا ومصححا كما ذكرت لمفهوم غير صحيح، حول إخراج زكاة عروض التجارة.

فقد عرفت عروض التجارة أجزاء وتركيبا لغة واصطلاحا.

وحكم زكاة عروض التجارة، وأدلتها من الكتاب والسنة والإجماع.

وكذا شروط زكاتها عند الفقهاء وتباينهم فيها.

وكذلك بينت ووضحت وصححت حساب قيمة سعر إخراج زكاة العروض، والاعتماد في الحساب على سعر البيع الحاضر لا الشراء، كما هو متفق عليه بين الفقهاء (رحمهم الله تعالى) في مصادرهم وكتبهم .

الكلمات المفتاحية: حكم/ بيان/ فقه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين ، وأشكره على نعمائه السابغة على خلقه إلى يوم الدين، وصلاة وسلاما على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه في كل وقت وحين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن علمائنا الأجلاء ذكروا لنا بأن علم الفقه هو من أجل، وأشرف العلوم وأرفعها مكانة وقدرا، فبه صلاح الدنيا والفوز في الآخرة، وبه تعرف الحقوق وتصلح معاملة العبد مع ربه ومع العباد، ويُصبح ويُمسي المجتمع على معرفة وعلم بأمور دينه، فما كان من حلال إلا قصده وتوخاه، وما كان من حرام إلا اجتنبه وقلاه، وما عُبِدَ اللهُ بشيء أفضل من فقه في دين، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه, عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) , قَالَ: «مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهٍ فِي دَيْنٍ, وَلَفَقِيهٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ, وَلِكُلِّ شَيْءٍ عِمَادٌ, وَعِمَادُ هَذَا الدِّينِ الْفِقْهُ». فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: لَأَنْ أَجْلِسَ سَاعَةً فَأَفْقَهَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُحْيِيَ لَيْلَةً إِلَى الْغَدَاةِ(١) .

فبالفقه وفهم النصوص وإظهار الأحكام الفقهية منها نكون على بينة وحجة وبرهان من أمر ديننا، فالكل يعرف ما له وما عليه من دولة ومجتمع وفرد .

فبعد توفيق الله عز وجل اخترت أن أكتب في هذا الموضوع؛ لأهميته البالغة، وكذلك مبينا وموضحا ومصححا لما هو مفهوم عند المسلمين، من فهم خاطيءٍ غير متعمد في مسألة حساب قيمة زكاة عروض التجارة، معتمدا على ما ذكره لنا فقهائنا الأجلاء (رحمهم الله تعالى) في كتبهم .

فجاء البحث بمقدمة وملخص وأربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف عروض التجارة لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: حُكْمُ وأدلة الزَّكَاةِ فِي عُرُوضِ التِّجَارَةِ.

المطلب الثالث: تباين آراء الفقهاء في تحديد شروط زكاة عروض التجارة.

المطلب الرابع: تقييم وحساب زكاة عروض التجارة التي لم تنض على سعر البيع لا الشراء.

وخاتمة والمصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في البحث، وملخصا بالغة الإنكليزية.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين وآله وصحبه أجمعين.

المطلب الأول

تعريف عروض التجارة لغة واصطلاحا:

العَرْضُ لغة: بِوَزْنِ الْفَلْسِ الْمَتَاعُ. وَكُلُّ شَيْءٍ عَرْضٌ إِلَّا الدَّرَاهِمَ وَالدَّنَانِيرَ فَإِنَّهَا عَيْنٌ. وَ" الْعَرَضُ " بِفَتْحَتَيْنِ: مَا يَعْرِضُ لِلْإِنْسَانِ مِنْ مَرَضٍ وَنَحْوِهِ. وَعَرَضُ الدُّنْيَا أَيْضًا مَا كَانَ مِنْ مَالٍ قَلَّ أَوْ كَثُرَ. وَالْإِعْرَاضُ عَنِ الشَّيْءِ الصَّدُّ عَنْهُ(٢).

واصطلاحا: (الْأَمْتِعَةُ الَّتِي لَا يَدْخُلُهَا كَيْلٌ وَلَا وَزْنٌ، وَلَا تَكُونُ حَيَوَانًا وَلَا عَقَارًا)(٣).

التجارة لغة: (تَجَرَ يَتْجُرُ تَجْراً وتِجَارَةً، بَاعَ وَشَرَى، وَكَذَلِكَ اتَّجَرَ وَهُوَ افْتَعَل)(٤).

واصطلاحا: (هي التقليب في المال المملوك بمعاوضة لغرض الربح، مع نية التجارة)(٥).

وعروض التجارة في الاصطلاح: وَهي كُل مَا أُعِدَّ لِلتِّجَارَةِ كَائِنَةً مَا كَانَتْ، سَوَاءٌ مِنْ جِنْسٍ تَجِبُ فِيهِ زَكَاةُ الْعَيْنِ كَالسوائم أَو لاَ، كَالثِّيَابِ وَالْحَمِيرِ وَالْبِغَال(٦).

المطلب الثاني

حُكْمُ وأدلة الزَّكَاةِ فِي عُرُوضِ التِّجَارَةِ:

ذهب جُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ من الحنفية والمالكية في القول الراجح، والشافعية والحنابلة (رحمهم الله تعالى)، عَلَى وُجُوبُ الزَّكَاةِ فِي عُرُوضِ التِّجَارَةِ[٧].

وَاسْتَدَلُّوا لِذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ[٨]﴾.

ومن السنة:

بحَدِيثِ سَمُرَةَ بن جندب: «أما بعد، فإنَّ رسول الله (صلى الله علي وسلم) كان يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نَعُدُّ لِلْبَيْعِ»[٩].

وبمَا رَوَى أَبُو ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «فِي الْإِبِلِ صَدَقَتُهَا، وَفِي الْغَنَمِ صَدَقَتُهَا، وَفِي الْبَقَرِ صَدَقَتُهَا، وَفِي الْبَزِّ[١٠] صَدَقَتُهُ»[١١].

وبما رُوِيَ عَنْ أَبِي عَمْرِو بْنِ حِمَاسٍ[١٢] , عَنْ أَبِيهِ , قَالَ: كُنْتُ أَبِيعُ الْأُدُمَ[١٣]

وَالْجِعَابَ[١٤] فَمَرَّ بِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ لِي: «أَدِّ صَدَقَةَ مَالِكَ» , فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّمَا هُوَ فِي الْأُدُمِ , قَالَ: «قَوِّمْهُ ثُمَّ أَخْرِجْ صَدَقَتَهُ»[١٥].

لأن التجارة يطلب بها تنمية المال، فتعلقت بها الزكاة كالسوم في الماشية، وكذا الزكاة في النقدين.

والإجماع:

قَالَ ابْنُ الْمُنْذِرِ[١٦]: (أَجْمَعَ عَامَّةُ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى وُجُوبِ زَكَاةِ التِّجَارَةِ، قال: رويناه عن عمر بن الخطاب وابن عباس والفقهاء السبعة: " سعيد بن المسيب[١٧] والقاسم بْنِ مُحَمَّدٍ[١٨] وَعُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ[١٩]، وَأَبِي بَكْرِ بن عبد الرحمن بن الحارث[٢٠] وخارجة بْنِ زَيْدٍ[٢١]،

وَعُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ[٢٢] وسليمان بْنِ يَسَارٍ[٢٣] "، وَالْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ[٢٤] وَطَاوُسٍ[٢٥] وَجَابِرِ بْنِ زَيْدٍ[٢٦]، وَمَيْمُونَ بْنِ مِهْرَانَ[٢٧] وَالنَّخَعِيِّ[٢٨] وَمَالِكٍ[٢٩] وَالثَّوْرِيِّ[٣٠] والاوزاعي[٣١]،

والشافعي[٣٢] والنعمان[٣٣] واصحابه، وأحمد[٣٤] واسحق[٣٥] وَأَبِي ثَوْرٍ [٣٦] وَأَبِي عُبَيْدٍ[٣٧])[٣٨].

المطلب الثالث

تباين آراء الفقهاء في تحديد شروط زكاة عروض التجارة

عند الحنفية تجب زكاة عروض التجارة بثلاثة شروط:

الأول: النصاب.

الثاني: الحول.

الثالث: نية التجارة[٣٩].

وعند المالكية بسبعة شروط:

(الأول: أن تكون العروض مما لا تتعلق الزكاة بعينه كالثياب والكتب ودور السكن، فإن تعلقت الزكاة بعينه كالحرث والماشية فيزكيها زكاة عين إن بلغت نصاباً، وإن لم تبلغ نصاباً، أو كانت في غير العام الذي زُكيت عينه فيه، فتقوَّم وتزكي زكاة العروض.

الثاني: أن تكون العروض ملكت بمعاوضة مالية، لا مملوكة بإرث أو خلع أو هبة أو غير ذلك، فإذا ملك شيئاً بغير معاوضة مالية ثم نوى به التجارة فلا زكاة عليه إلا بعد بيعه، حيث يستقبل بثمنه حولاً من يوم قبض الثمن لا من يوم ملكه، أي: الأصل مع الربح، وإذا مكث عنده سنين وهو ناوٍ التجارة به إلا أنه لم يبعه فليس عليه أن يقومه ولا يزكيه ولو كان تاجراً مديراً.

الثَّالِثُ: أن ينوي التجارة بالعروض حال شرائها، أو ينوي التجارة مع الغلَّة، أي: "الاستغلال" ومثال ذلك: أن يشتري داراً ليؤجره مع نية بيعه إذا وجد من يشتريه بربح ، أو التجارة مع القنية ، ومثال ذلك: أن يشتري سيارة ليركبها مع نية بيعها إذا وجد من يشتريها بربح، أما إذا نوى القنية فقط أو الغلة فقط أو هما معاً أو لم ينو شيئاً فلا تجب عليه زكاة.

الرَّابِعُ: أن يكون العِوَض الذي دفعه التاجر ثمناً للعروض التجارية نقداً أو عرضاً امتلكه بمعاوضة مالية، سواء كان عرضاً تجارياً أو للقنية، كأن كان عنده دار للسكن ثم باعه لقاء قماش نوى به التجارة، فإن حَوْلَ زكاة تجارة القماش يبدأ من يوم شراء القماش. وأما إذا كان دفع ثمن العروض التجارية عروضاً ملكها بهبة أو إرث مثلاً فلا زكاة فيها، ولا يبدأ حول هذه العروض التجارية إلا من بعد بيعها وقبض ثمنها.

الخامس: أن يبيع العروض التجارية كلها أو بعضها بنقد " ذهب أو فضة " خلال الحول من يوم ملكها ، فإن لم يبع منها شيئاً إلا بعد انتهاء الحول قوَّم المدير[٤٠] وزكى وبدأ الحول من حينئذٍ لا من حين ملكها.

السادس: أن يكون المبيعات بلغت نصاباً إن كان التاجر محتكراً[٤١]، سواء كانت دفعة واحدة أو على دفعات، أو أن يكون عند التاجر المحتكر من الفوائد ما يكمل ثمن المبيعات إلى النصاب. أما إذا كان التاجر مديراً فلا يشترط أن تكون مبيعاته بلغت نصاباً، بل يكفي مجرد البيع ؛ لأنه يقوّم العروض ويزكي قيمتها لا ثمنها.

السابع: حولان الحول، ويبدأ الحول من يوم ملك المال الذي اشترى به العروض، أو من يوم تزكيته إن كان زكاه قبل الشراء به ولو تأخرت إدارته للتجارة)[٤٢].

وعند الشافعية بستة شروط:

(الأول: أن يكون ملك ذلك المال بمعاوضة ولو غير محضة؛ وذلك لأن المعاوضة قسمان: محضة، وهي ما تفسد بفساد مقابلها كالبيع والشراء. وغير محضة، وهي ما لا تفسد بفساد مقابلها كالنكاح.

الثاني: أن تقترن نية التجارة بحال المعاوضة في صلب العقد أو في مجلسه؛ وذلك لأن المملوك بالمعاوضة قد يقصد به التجارة وقد يقصد به غيرها، فلا بد من نية مميزة، إن لم يجددها في كل تصرف بعد الشراء بجميع رأس المال.

الثالث: أن لا يقصد بالمال القنية، وهي الإمساك للانتفاع.

الرابع: حولان الحول، أي: مضي حول على العروض.

الخامس: أن لا ينض جميعه، أي: مال التجارة من الجنس، ناقصا عن النصاب في أثناء الحول، فإن نض كذلك ثم اشترى به سلعة للتجارة، فابتداء الحول يكون من الشراء.

السادس: أن تبلغ قيمته آخر الحول نصابا، وكذا إن بلغته دون نصاب ومعه ما يكمل به ، كما لو كان معه مائة درهم فابتاع بخمسين منها وبلغ مال التجارة آخر الحول مائة وخمسين، فيضم لما عنده وتجب زكاة الجميع)[٤٣].

وعند الحنابلة بأربعة شروط:

الأول: نية التجارة.

الثاني: أن يملك العروض بفعله كالشراء ونحوه بنية التجارة.

الثالث: أن يبلغ قيمته نصاباً من أقل الثمنين قيمة، فإذا بلغ أحدهما نصاباً دون الآخر قومه به، ولا يعتبر ما اشتراه به ؛ لأن تقويمه لحظ الفقراء.

الرابع: الحول[٤٤].

المطلب الرابع

تقييم وحساب زكاة عروض التجارة التي لم تنض على سعر البيع لا الشراء

فلو حَصَلَ رِبْحٌ فِي قِيمَةِ الْعَرْضِ وَلَمْ يَنِضَّ، أي: لم يتحول العرض إلى مال وحال عليه الحول وبلغ النصاب فيزكى بسعر البيع الحاضر لا الشراء، وهذا ما ذكره لنا علماؤنا وفقهائنا، أما إخراجها بسعر الشراء فهذا غير صحيح؛ لأنهم فهموا عبارة علمائنا الشافعية وأبي يوسف، بقولهم: " تقوَّم عروض التجارة بما اشتريت به "(٤٥)، أي: بسعر الشراء، لكن المراد بهذا العبارة بما اشتريت به، أي: بالنقد الذي أشترِيَ به العرض، وهذا النقد أما بالدراهم أو بالدنانير، والمعنى بالفضة أو الذهب من أجل تقييم وحساب النصاب؛ لأن الشرع لم يبيّن مقدار النصاب، فيكون التقدير فيهما مفوضاً إلينا، أي: في النصاب، فقدرنا النصاب بالذهب والفضة، والتقييم يكون بالأنفع منهما، أي: النقد الذي يبلغ به النصاب؛ تقديما لحق الفقراء(٤٦)، ولأَبي حَنِيفَةَ فِي رِوَايَةٍ أخرى: يُخَيَّرُ الْمَالِكُ فِيمَا يُقَوِّمُ بِهِ؛ لِأَنَّ الثَّمَنَيْنِ فِي تَقْدِيرِ قِيَمِ الْأَشْيَاءِ بِهِمَا سَوَاءٌ(٤٧) ، وهذا يدل على عدم اعتماد سعر الشراء كما هو مفهوم عند الكثير من علمائنا المعاصرين الذين يفتون بهذا. فعند عامة الفقهاء (رحمهم الله تعالى) القول باعتماد قيمة سعر البيع الحاضر لا الشراء.

فعند الحنفية (رحمهم الله تعالى):

لو أنّ رجلا له مائتا قفيز من الحنطة للتجارة حال عليها الحول، وقيمتها مائتا درهم حتى وجب عليه الزكاة، فإن أدى من عينها أدى ربع العشر من عينها وهو خمسة أقفزة حنطة، وإن أدى من قيمتها أدى ربع عشر القيمة أيضاً وهو خمسة دراهم، فإن لم يؤد، أي: أخَّرَ زكاتها عن يوم الوجوب حتى تغير سعر الحنطة إلى زيادة، فصارت تساوي أربعمائة، فإن أدى من عين الحنطة أدى ربع العشر وهو خمسة أقفزة بالاتفاق، وإن أدى من القيمة أدى خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذي هو يوم الوجوب عند أبي حنيفة، وعندهما يؤدي عشرة دراهم قيمتها يوم الأداء؛ وذلك للزيادة الحاصلة.

وإن تغير به سعر الحنطة إلى نقصان فصارت تساوي مائة، إن أدى من عين الحنطة أدى خمسة أقفزة بلا خلاف، وإذا أدى من القيمة أدى خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذي هو يوم الوجوب. وعندهما: أدى درهمين ونصف قيمتها يوم الأداء، وَالصَّحِيحُ أَنَّ هَذَا مَذْهَبُ جَمِيعِ الحنفية (رحمهم الله تعالى).

فالحاصل: أن أبا حنيفة يعتبر القيمة يوم الوجوب، وهما(٤٨) : يعتبران القيمة يوم الأداء(٤٩). فهما إذن يعتبران قيمة سعر البيع الحاضر، وهو الصحيح في المذهب كما بينا.

وعند المالكية (رحمهم الله تعالى):

أولاً– إذا كان التاجر محتكراً:

إذا توفرت شروط وجوب زكاة عروض التجارة للمحتكر، فيزكي ما باع به من النقدين كزكاة الدين، أي: لسنة واحدة فقط، ولو أقامت العروض عنده أعواماً، إذا كان الثمن عيناً نصاباً.

ثانيا– إذا كان التاجر مديراً:

وإذا كان التاجر مديراً فإنه يقَّوم في كل عام:

١- ما عنده من عروض التجارة ولو كسدت سنين.

٢- يقوّم الديون إن كانت عرضاً، كالسلع التي لم يستلمها بعد ودفع ثمنها.

٣- يقوّم الديون النقدية المؤجلة التي له من التجارة إن كان مرجواً خلاصها؛ حيث يُقدِّر كم يشتري من العروض فيما لو كانت هذه الديون بيده، ثم يُقدِّر بكم يبيعها مالاً، فهذه القيمة هي التي تعتبر في حساب الزكاة للديون المؤجلة، أما الديون غير مرجوة الخلاص، كأن كانت لمعدمٍ أو لظالم فلا يقوَّمها ولا تدخل في حساب الزكاة ، وإنما يخرج زكاتها حال قبضها عن سنة واحدة كالأموال المغصوبة أو الضائعة(٥٠).

ثم تأمل عبارة المصنف " ثم يقدر بكم يبيعها مالاً "

وكذلك عبارة صاحب ((الفواكه الدواني)): تدل على أن التقييم يكون بسعر البيع الحاضر لا الشراء، فقال: (لَوْ بَاعَ الْعُرُوضَ بَعْدَ التَّقْوِيمِ فَزَادَ ثَمَنهَا عَلَى قِيمَتِهَا فَلَا زَكَاةَ عَلَيْهِ فِي الزِّيَادَةِ)(٥١).

أي: بعد ما حال عليها الحول قيَّمَها بالسعر الحالي، أي: سعر البيع حال حولان الحول لا الشراء؛ لأنه لا يعقل أنه يعرضها حولا كاملا بسعر الشراء ثم يقول زاد ثمنها، إنما الزيادة حصلت بعد التقييم على سعر البيع لا الشراء، وكذلك يدل على سعر البيع ، قوله: " لو باع " و " على قيمتها " أي: القيمة بسعر البيع، وهذه الزيادة هي زيادة ثانية .

وعند الشافعية (رحمهم الله تعالى):

فقد قال الإمام النووي (رحمه الله تعالى): أَمَّا إذَا حَصَلَ رِبْحٌ فِي قِيمَةِ الْعَرْضِ وَلَمْ يَنِضَّ، بِأَنْ اشْتَرَى عَرْضًا بِمِائَتَيْنِ وَلَمْ يَنِضَّ حَتَّى تَمَّ الْحَوْلُ وهو يساوى ثلثمائة، فيحسب زكاة ثلثمائة عِنْدَ تَمَامِ حَوْلِ رَأْسِ الْمَالِ بِلَا خِلَافٍ، سواء كانت الزِّيَادَةُ فِي نَفْسِ الْعَرْضِ كَثَمَنِ الْعَبْدِ وَالْجَارِيَةِ وَالدَّابَّةِ وَكِبَرِ الشَّجَرَةِ وَغَيْرِهَا، أَوْ بِارْتِفَاعِ السُّوقِ، وسواء كانت الزِّيَادَةُ فِي الْقِيمَةِ حَاصِلَةً يَوْمَ الشِّرَى أَوْ حَدَثَتْ قَبْلَ الْحَوْلِ بِزَمَنٍ طَوِيلٍ أَوْ قَصِيرٍ حَتَّى يَوْمٍ وَاحِدٍ أَوْ لَحْظَةٍ، فَفِي كُلِّ هَذَا يُضَمُّ الرِّبْحُ إلَى الْأَصْلِ وَيُزَكَّى الْجَمِيعُ لِحَوْلِ الْأَصْلِ بِلَا خِلَافٍ، هَكَذَا صَرَّحَ بِهِ الْبَغَوِيّ(٥٢) وَسَائِرُ الْأَصْحَابِ، وَنَقَلَ الْقَاضِي أَبُو الطَّيِّبِ(٥٣) وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ(٥٤) اتِّفَاقَ الْأَصْحَابِ عَلَيْهِ، وَاحْتَجُّوا بِأَنَّهُ نَمَاءٌ فِي السِّلْعَةِ فَأَشْبَهَ النِّتَاجَ فِي الْمَاشِيَةِ.

قَالَ إمَامُ الْحَرَمَيْنِ: حَكَى الْأَصْحَابُ الْقَطْعَ بِهَذَا، وقال الرَّافِعِيُّ(٥٥): وَالْمَذْهَبُ هذا(٥٦).

وعند الحنابلة (رحمهم الله تعالى):

إذا حال الحول ادى زكاة الاصل والنماء؛ لانه تابع له في الملك فتبعه في الحول كالسخال والنتاج، وإن اشترى سلعة بنصاب فزادت قيمتها عند رأس الحول فانه يضم الفائدة ويزكي عن الجميع، وأنه نماء جار في حول تابع لاصله في الملك فضم اليه في الحول كالنتاج وكما لو لم ينض؛ ولأنه ثمن عرض تجب زكاة بعضه، يضم اليه الباقي قبل البيع فضم اليه بعده

كبعض النصاب؛ ولأنه لو بقي عرضاً زكي جميع القيمة، فاذا نض كان أولى؛ لأنه يصير متحققا[٥٧].

وأكثر الفقهاء (رحمهم الله تعالى) لم يصرحوا بسعر البيع، ولكن من مفهوم عباراتهم يتضح أن المراد هو قيمة سعر البيع الحاضر، وهو واضح مما مثل به الإمام النووي سلفا، وكذلك نقله رحمه الله تعالى من خلال عبارته بعدم الخلاف في هذا.

ومَن صرّح بسعر البيع هو صاحب ((حاشية إعانة الطالبين))، فقال: " ويضم الربح الحاصل في أثناء الحول إلى الأصل "، أي: قياسا على النتاج مع الأمهات، ولعسر المحافظة على حولِ كلِّ زيادةٍ مع اضطراب الأسواق في كل لحظة ارتفاعا وانخفاضا. وقوله: " ويضم الربح الحاصل في أثناء الحول"، أي: بزيادة في نفس العرض كسمن الحيوان، أو بارتفاع الأسواق. وقوله: " إلى الأصل "، أي: أصل مال التجارة، ويفسر بالبيع بالنقد الذي اشترى به تفسيرا باللازم. فلو اشترى عرضا بمائتي درهم، فصارت قيمته في الحول، ولو قبل آخره بلحظة ثلثمائة زكاه آخره، أي: زكى هذا العرض بقيمة البيع التي هي ثلثمائة درهم آخر الحول[٥٨].

فقوله: " ويفسر بالبيع بالنقد الذي اشترى به " ، أي: يكون حساب زكاة عروض التجارة بسعر البيع لا الشراء، وبالنقد الذي اشترى به، أي: يخرج زكاته دراهم إذا اشترى بها، وذهبا إذا اشترى به.

وقد ذكر حساب قيمة سعر البيع لا الشراء صاحب كتاب الفقه المبسَّط، فقال: (فتقوَّم عروض التجارة عند آخر الحول بالسعر الحاضر لا الشراء)[٥٩].

أما الأوراق النقدية التي تباع وتشترى فحكمها حكم عروض التجارة، فمثلا: العملة الأمريكية، أي: الدولار الأمريكي، فزكاتها كذلك بسعر البيع الحاضر.

فمثلا: الشخص الذي يمتلك: " ألف دلار " وحال عليها الحول وبلغت النصاب، زكاها بسعر البيع الحاضر الذي يبيعه لصاحب الصيرفة، وكذلك صاحب الصيرفة يزكي بسعر البيع الحاضر الذي يبيعه لغيره لا الشراء.

فلو كان سعر شراء " ١٠٠ دولار " بـ " ١٤٠ألف دينار " عراقي، وسعر البيع بـ "١٥٠ ألف دينار" عراقي من قبل صاحب الصيرفة، فزكاته حال حولان الحول وبلوغ النصاب تحسب على سعر البيع الحاضر، وهي "١٥٠ ألف دينار"، والشخص الذي يبيع لصاحب الصيرفة زكاته بسعر البيع الحاضر، وهو "١٤٠ ألف دينار" عراقي .

والمَحالُّ التجارية التي تشتري بالدولار وتبيع بالدينار فزكاتها واضحة كما بينا سلفا بسعر البيع، أما التي تشتري بالدولار وتبيع بالدولار وحال عليها الحول وبلغت عروضها التجارية النصاب فكذلك، أي: تُقوَّم عروض التجارة بسعر البيع الحاضر، فمثلا: بلغت " ١٠٠ألف دولار " فيكون الحساب والتقييم بسعر بيع الدولار لصاحب الصيرفة حال حولان الحول وهكذا .

أما لو قال بائع: أنا أبيع بأسعار مختلفة، فعلى أي سعر يكون الحساب؟ الجواب: يكون الحساب على سعر الغالب شرعا، وبالسعر الأعلى احتياطا.

والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم

الخاتمة

أولا: عرّفت عروض التجارة لغة واصطلاحا، وإفرادا وتركيبا.
ثانيا: زكاة عروض التجارة جاء فرضها بالكتاب والسنة والاجماع.
ثالثا: لزكاة العروض شروطا متعلقة بها كما للأعيان الأخرى من الزكوات شروطا متعلقة بها، وهناك تباين بين الفقهاء (رحمهم الله تعالى) في تحديد تلك الشروط .
رابعا: بيان المفهوم الفقهي الصحيح لتقييم وحساب زكاة العروض، الذي يتم حسابه على سعر البيع الحاضر لا الشراء، كما بينه وذكره لنا فقهاؤنا (رحمه الله تعالى).

التوصيات

بعد عظيم إجلالي وتقديري الكبيرين لعلمائنا وفقهائنا، ومشائخنا واساتذتنا الذين لهم تخصص بالجانب الفقهي، أوصي بمراجعة ما عرضته من أقوال لأئمتنا الأجلاء الخاصّ بسعر التقييم والحساب لزكاة عروض التجارة، ومن أجل مرضاة سيدنا ومولانا الأعظم رب العز والجلال (سبحانه وتعالى)، واقتداء بسيدنا وحبيبنا محمد (صلوات ربي وسلامه عليه)، وسيرا على منهج أئمتنا في الدين وعدم التعصب لفهم خاطئ دام لسنوات كثيرة، وبراءة للذمة في الدنيا ونجاة من الأثم في الآخرة.

هوامش

[١] – سنن الدارقطني: (٤/٥٥)، باب: (كتاب البيوع)، برقم: (٣٠٨٥).

[٢] – ينظر: مختار الصحاح: زين الدين الرازي: (١/٢٠٥).

[٣] – القاموس الفقهي لغة واصطلاحا: الدكتور سعدي أبو حبيب: (١/٢٤٧).

[٤] – لسان العرب: ابن منظور: (٤/٨٩).

[٥] – فقه العبادات على المذهب المالكي: الحاجّة كوكب عبيد: (١/٢٨٧).

[٦] – ينظر: العناية شرح الهداية: محمد أكمل الدين: (٢/٢١٨).

[٧] – ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي: للمرغيناني،: (١/١٠٣)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: شمس الدين محمد الحطاب الرُّعيني المالكي: (٢/٣١٩)، المهذب في فقة الإمام الشافعي: للشيرازي: (١/٢٩٣)، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني: أبو الخطاب الكلوذاني: (١/١٣٨).

[٨] – سورة البقرة/ آية – ٢٦٧.

[٩] – سنن أبي داود: لأبي داود السِّجِسْتاني: (٢/٩٥)، بَابُ: الْعُرُوضِ إِذَا كَانَتْ لِلتِّجَارَةِ، هَلْ فِيهَا مِنْ زَكَاةٍ، برقم: (١٥٦٢). قال ابن حجر رحمه الله تعالى: (وَفِي إِسْنَادِهِ ضَعْفٌ). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن الهيثمي: (٣/٦٩).

[١٠] – البز: (هُوَ مِنْ الثِّيَابِ أَمْتِعَةُ الْبَزَّازِ). المغرب في ترتيب المعرب: لأبي الفتح برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِيّ: (١/٤٢).

[١١] – مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني: (٣٥/٤٤١)، باب: (حديث أبي ذر الغفاري)، برقم: (٢١٥٢٧). وقال ابن حجر العسقلاني: (وَإِسْنَاده حسن). الدراية في تخريج أحاديث الهداية: إبن حجر العسقلاني: (١/٢٦٠).

[١٢] – أبو عمرو بن حماس: تابعي معروف، أرسل حديثا، فذكره ابن مندة في الصحابة، وقال: عداده في أهل الحجاز، وله ذكر في الصحابة، توفي سنة تسع وثلاثين ومائة هـ. ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة: إبن حجر العسقلاني: (٧/٢٥٨).

[١٣] – الأَدُم: جمع أديم، وهو الجلد. ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد أبو الفيض، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي: (٣١/١٩٢)، مادة: (أ د م).

[١٤] – الجعاب: جمع جعبة، وهي وعاء السِّهام والنِّبال. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر: (١/٣٧٧)، مادة: (ج ع ب).

[١٥] – سنن الدارقطني: أبو الحسن علي الدارقطني: (٣/٣٥)، باب: (تَعْجِيلِ الصَّدَقَةِ قَبْلَ الْحَوْلِ)، برقم: (٢٠١٨). وقال الزيلعي رحمه الله تعالى: حديث موقوف. ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، جمال الدين الزيلعي: (٢/٣٧٨).

[١٦] – الإِمَامُ الحَافِظُ العَلاَّمَةُ، شَيْخُ الإِسْلاَمِ، أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بنُ إِبْرَاهِيْمَ بنِ المُنْذِرِ النَّيْسَابُوْرِيُّ الفَقِيْهُ، الشافعي، نَزِيْلُ مَكَّةَ، وَصَاحِبُ التَّصَانِيْفِ كَـ"الإِشْرَافِ فِي اخْتِلاَفِ العُلَمَاءِ"، وَكِتَابِ "الإِجْمَاعِ"، وَغَيْرِ ذَلِكَ توفي بِمَكَّةَ، سنَةَ تِسْعٍ –أَوْ عَشْرٍ– وَثَلاَثِ مائَةٍ هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد الذهبي: (١١/٣٠٠).

[١٧] – سَعِيد بْن المسيّب بْن حزن بْن أَبِي وَهْب من كبار التابعين ، وكان مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ يَقُولُ: كَانَ رَأْسَ مَنْ بِالْمَدِينَةِ فِي دَهْرِهِ الْمُقَدَّمِ عَلَيْهِمْ فِي الْفَتْوَى، وَيُقَالُ: فَقِيهُ الْفُقَهَاءِ وعالم العلماء، وُلِدَ بَعْدَ أَنِ اسْتُخْلِفَ عُمَرُ بِأَرْبَعِ سِنِينَ وَمَاتَ وَهُوَ ابْنُ أَرْبَعٍ وَثَمَانِينَ سَنَةً. ينظر: الطبقات الكبرى: أبو عبد الله محمد بابن سعد: (٥/٩١).

(١٨) – أبو عبد الرحمن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق، رضى الله عنهم التابعى الجليل أحد الفقهاء السبعة فقهاء المدينة توفى سنة ثنتى عشرة ومائة، وقد ذهب بصره، وكان ثقة، عالمًا، رفيعًا، فقيهًا، إمامًا، كثير الحديث، ورعًا. ينظر: تهذيب الأسماء واللغات : أبو زكريا محيي الدين النووي: (٢/٥٥).

(١٩) – عروة بن الزبير بن العوام، أو عبد الله القرشي الأسدي، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق, من فقهاء المدينة وأفاضل التابعين وعباد قريش، توفي سنة ثلاث وتسعين، وقيل غير ذلك. ينظر: طبقات خليفة بن خياط: أبو عمرو خليفة بن خياط البصري: (١/٤٢٠).

(٢٠) – أَبُو بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هشام بن المغيرة، ولد أبو بكر في خلافة عمر بن الخطاب، وكان ثقة فقيها كثير الحديث عالما عاقلا عاليا سخيا، مَاتَ في المدينة وَذَلِكَ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَتِسْعِينَ هـ. ينظر: الطبقات الكبرى: ابن سعد: (٥/١٦١).

(٢١) – خارجة بن زيد بن ثابت الانصاري أبو زيد من فقهاء المدينة وعقلائهم وعباد التابعين وعلمائهم، مات سنة تسع وتسعين هـ. ينظر: مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار: محمد بن حبان أبو حاتم البُستي: (١/١٠٦).

(٢٢) – عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي، وكان أعمى البصر ، وقيل أعمش وكان أحد فقهاء أهل المدينة في زمانه: تابعي، ثقة، رجل صالح، جامع للعلم، وهو معلم عمر بن عبد العزيز ، و مَاتَ سنة ثَمَان وَتِسْعين هـ. ينظر: تاريخ الثقات: أبو الحسن أحمد العجلى: (١/٣١٧).

(٢٣) – سليمان بن يسار أبو أيوب مولى ميمونة بنت الحارث ، تابعي مدني فقيها عالما زاهدا تقيا مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ مات سنة سبع ومائة وهو ابن ثلاث وسبعين، وقال الهيثم بن عدي: مات سنة مائة. ينظر: طبقات الفقهاء: أبو اسحاق إبراهيم الشيرازي: (١/٦٠).

(٢٤) – الحسن البصري أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري؛ كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة ، ومولده لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمدينة، وتوفي بالبصرة مستهل رجب سنة عشر ومائة هـ، رضي الله عنه. ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس أحمد ابن خلكان البرمكي الإربلي: (٢/٧١).

(٢٥) – طاووس اليمانى التابعى هو أبو عبد الرحمن طاووس بن كيسان اليمانى وهو من كبار التابعين، والعلماء، والفضلاء الصالحين. سمع ابن عباس، وابن عمر، وابن عمرو، وجابرًا، وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم. قال عمرو بن دينار: ما رأيت أحدًا قط مثل طاووس، توفى بمكة فى سابع ذى الحجة سنة ست ومائة هـ. ينظر: تهذيب الأسماء واللغات: النووي: (١/٢٥١).

(٢٦) – أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي تابعي بصري: أحد الأعلام وصاحب ابن عباس، لغزارة روى عطاء عن بن عباس قال: لو أن أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لأوسعهم علما عما في كتاب الله. مات سنة ثلاث وتسعين. وقال الواقدي وابن سعد مات سنة ثلاث ومائة هـ رحمه الله تعالى. ينظر: تذكرة الحفاظ: شمس الدين الذهبي: (١/٥٧– ٥٨).

(٢٧) – مَيْمُونُ بْنُ مِهْرَانَ ويكنى أبا أيوب. كان ثقة كثير الحديث. جزري، تابعي، ثقة فقيه مَاتَ مَيْمُونُ بْنُ مِهْرَانَ سَنَةَ سَبْعَ عَشْرَةَ وَمِائَةٍ. ينظر: الطبقات الكبرى: ابن سعد: (٧/٣٣١ – ٣٣٢).

(٢٨) – إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، أبوعمران النخعي، من مذحج: من أكابر التابعين صلاحا وصدق رواية وحفظا للحديث. من أهل الكوفة. مات مختفيا من الحجاج سنة ست وتسعين هـ. قال فيه الصلاح الصفدي: فقيه العراق، كان إماما مجتهدا له مذهب. ينظر: الأعلام: للزركلي: (١/٨٠).

(٢٩) – مالك بن أنس بن مالك بن عامر. من ذي أصبح من حمير, يكنى أبا عبد الله. الفقيه المجتهد المحقق إمام المالكية مات سنة تسع وسبعين ومائة هـ. ينظر: طبقات خليفة بن خياط: (١/٤٧٩).

(٣٠) – سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من مضر، أبو عبد الله: أمير المؤمنين في الحديث. كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. ومات سنة ١٦١ هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (٣/١٠٤).

(٣١) – عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو: إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وأحد الكتاب المترسلين. وسكن بيروت وتوفي بها. كان الأوزاعي عظيم الشأن بالشام، وكان أمره فيهم أعز من أمر السلطان مات سنة ١٥٧ هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (٣/٣٢٠).

(٣٢) – محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله، الفقيه المجتهد المحقق إمام الشافعية مات سنة ٢٠٤ هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (٦/٢٦).

(٣٣) – النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق توفي سنة ١٥٠ هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (٨/ ٣٦).

(٣٤) – أحمد محمد بن بن حنبل، أبو عبد الله، الشيبانيّ الوائلي: إمام المذهب الحنبليّ الفقيه المحقق المجتهد توفي سنة ٢٤١ هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (١/٢٠٣).

(٣٥) – إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظليّ التميمي المروزي، أبو يعقوب ابن راهويه: عالم خراسان في عصره. وهو أحد كبار الحفاظ وقال فيه الخطيب البغدادي: اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد، توفي سنة ٢٣٨ هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (١/٢٩٢).

(٣٦) – إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، أبو ثور: الفقيه صاحب الإمام الشافعيّ. قال ابن حبان: كان أحد أئمة الدنيا فقها وعلما وورعا وفضلا، صنف الكتب وتوفي في بغداد شيخا سنة ٢٤٠ هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (١/٣٧).

(٣٧) – القاسم بن سلاَّم الهروي الأزدي الخزاعي، بالولاء، الخراساني البغدادي، أبو عُبيد: من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه، توفي بمكة سنة ٢٢٤ هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (٥/١٧٦).

(٣٨) – المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي)): أبو زكريا محيي الدين النووي : (٦/٤٧)، البناية شرح الهداية: بدر الدين العينى: (٣/٣٨٢).

(٣٩) – الهداية في شرح بداية المبتدي: برهان الدين المرغيناني: (١/١٠٣).

(٤٠) – المدير: (هُوَ التَّاجِر الَّذِي يَبِيع بالسعر الْوَاقِع كَيفَ كَانَ وَيحلف مَا بَاعه بِغَيْرِهِ كأرباب الحوانيت). الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، محمد العربي القروي: (١/١٧٤).

(٤١) – المحتكر: (هُوَ الَّذِي يرصد بعروض التِّجَارَة الْأَسْوَاق وارتفاع الْأَثْمَان وَلكُل مِنْهُمَا أَن يُزكي على عروضه). الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية: محمد العربي القروي: (١/١٧٤).

(٤٢) – فقه العبادات على المذهب المالكي: الحاجّة كوكب عبيد: (٢٨٨/١).

(٤٣) – إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: أبو بكر (المشهور بالبكري) الدمياطي: (١٧٣/٢).

(٤٤) – الكافي في فقه الإمام أحمد: ابن قدامة المقدسي: (٤١٠/١).

(٤٥) – الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: الخطيب الشربيني الشافعي : (٢٢٤/١)، الهداية للمرغيناني: (١٠٣/١).

(٤٦) – الهداية للمرغيناني: (١٠٣/١)، حاشية ابن عابدين: لابن عابدين: (٢ / ٣٣)، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: للدردير: (١ / ٤٧٣)، المغني لابن قدامة: (٣ / ٣٢).

(٤٧) – حاشية ابن عابدين: (٢ / ٣٣).

(٤٨) – أي: أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى.

(٤٩) – بدائع الصنائع: علاء الدين الكاساني: (٢٢/٢)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه: أبو المعالي برهان الدين محمود بن مَازَةَ البخاري الحنفي: (٢٤٩/٢).

(٥٠) – فقه العبادات على المذهب المالكي: الحاجّة كوكب عبيد: (٢٩٠/١).

(٥١) – الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: أحمد بن غانم (أو غنيم) شهاب الدين المالكي: (٣٣٢/١).

(٥٢) – عَبْدُ اللهِ بنُ مُحَمَّدِ بنِ عَبْدِ العَزِيْزِ بنِ المَرْزُبَانِ، الحَافِظُ، الإِمَامُ، الحُجَّةُ، المُعَمَّرُ، مُسْنِدُ العَصْرِ، أَبُو القَاسِمِ البَغَوِيُّ الأَصلِ، البَغْدَادِيُّ الدَّارِ وَالمَولِدِ. مَنسُوبٌ إِلَى مَدِيْنَةَ بَغْشُوْرَ مِنْ مَدَائِنِ إِقْلِيمِ خُرَاسَانَ، توفي سَنَةِ سَبْعَ عَشْرَةَ وَثَلاَثِ مائَةٍ هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي: (٢٧٠/١١).

(٥٣) – طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري، أبو الطيّب: قاض، من أعيان الشافعية. ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد، وولي القضاء بربع الكرخ، وتوفي ببغداد سنة ٤٥٠هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (٢٢٢/٣).

(٥٤) – عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعيّ. ولد في جوين توفي سنة ٤٧٨هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: (١٦٠/٤).

(٥٥) – عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني: فقيه، من كبار الشافعية، نسبته إلى رافع بن خديج الصحابي، وتوفي سنة ٦٢٣هـ. ينظر الأعلام للزركلي: (٥٥/٤).

(٥٦) – المجموع شرح المهذب: للنووي: (٥٩/٦).

(٥٧) – الشرح الكبير على متن المقنع: عبد الرحمن الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين: (٦٣٣/٢).

(٥٨) – ينظر: إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: البكر الدمياطي: (١٧٤/٢).

(٥٩) – الفقه المبسط في المذهب الشافعي: محمد أديب كلكل: (٢٩٩).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١- الإصابة في تمييز الصحابة: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)- تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض- الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت- الطبعة: الأولى – ١٤١٥ هـ.

٢- إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين)المؤلف: أبو بكر (المشهور بالبكري) بن محمد شطا الدمياطي (المتوفى: بعد ١٣٠٢هـ)الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م.

٣- الأعلام المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)- الناشر: دار العلم للملايين- الطبعة: الخامسة عشر – أيار / مايو ٢٠٠٢ م.

٤- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع المؤلف: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)- المحقق: مكتب البحوث والدراسات – دار الفكر-الناشر: دار الفكر – بيروت.

٥- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)- الناشر: دار الكتب العلمية-الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

٦- تاج العروس من جواهر القاموس المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)-المحقق: مجموعة من المحققين- الناشر: دار الهداية.

٧- تذكرة الحفاظ المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)- الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان- الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٨- تهذيب الأسماء واللغات المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية- يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٩- تاريخ الثقات المؤلف: أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلى الكوفى (المتوفى: ٢٦١هـ)- الناشر: دار الباز- الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

١٠- حاشية ابن عابدين المؤلف: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)- الناشر: دار الفكر-بيروت- الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١١- الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية المؤلف: محمد العربي القروي- الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

١٢- الدراية في تخريج أحاديث الهداية المؤلف : أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى : ٨٥٢هـ)- المحقق : السيد عبد الله هاشم اليماني المدني- الناشر : دار المعرفة – بيروت.

١٣- سنن أبي داود المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)- المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد- الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

١٤- سنن الدارقطني المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)- حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم- الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان- الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

١٥- سير أعلام النبلاء المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)- الناشر: دار الحديث- القاهرة-الطبعة: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

١٦- الشرح الكبير على متن المقنع المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢هـ)- الناشر: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع-أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.

١٧- الشرح الكبير للشيخ الدردير مع حاشية الدسوقي المؤلف: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: ١٢٣٠هـ)- الناشر: دار الفكر.

١٨- طبقات خليفة بن خياط المؤلف: أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري (المتوفى: ٢٤٠هـ) رواية: أبي عمران موسى بن زكريا بن يحيى التستري (ت ق ٣ هـ) ، محمد بن أحمد بن محمد الأزدي (ت ق ٣ هـ) المحقق: د سهيل زكار- الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- سنة النشر: ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م.

١٩- طبقات الفقهاء المؤلف: أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ) هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور (المتوفى: ٧١١هـ) المحقق: إحسان عباس- الناشر: دار الرائد العربي، بيروت – لبنان- الطبعة: الأولى، ١٩٧٠.

٢٠- الطبقات الكبرى المؤلف: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ)- تحقيق: محمد عبد القادر عطا- الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت- الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

٢١- العناية شرح الهداية المؤلف: محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي (المتوفى: ٧٨٦هـ)-الناشر: دار الفكر.

٢٢- فقه العبادات على المذهب المالكي المؤلف: الحاجّة كوكب عبيد - الناشر: مطبعة الإنشاء، دمشق – سوريا- الطبعة: الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٢٣- الفقه المبسط في الفقه الشافعي محمد أديب كلكل، المطبعة العلمية- دمشق- الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٩م- الطبعة الخامسة، ١٩٩٢م.

٢٤- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني المؤلف: أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (المتوفى: ١١٢٦هـ)- الناشر: دار الفكر- تاريخ النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٥- القاموس الفقهي لغة واصطلاحا المؤلف: الدكتور سعدي أبو حبيب الناشر: دار الفكر. دمشق – سورية- الطبعة: الثانية ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨م.

٢٦- الكافي في فقه الإمام أحمد المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)- الناشر: دار الكتب العلمية- الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

٢٧- لسان العرب المؤلف: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)-الناشر: دار صادر – بيروت-الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.

٢٨- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد المؤلف: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)-المحقق: حسام الدين القدسي- الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة-عام النشر: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

٢٩- المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي)) المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)-الناشر: دار الفكر-(طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي).

٣٠- المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه المؤلف: أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (المتوفى: ٦١٦هـ)-المحقق: عبد الكريم سامي الجندي- الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان- الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

٣١- مختار الصحاح المؤلف: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)-المحقق: يوسف الشيخ محمد -الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا-الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٣٢- مسند الإمام أحمد بن حنبل المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)-المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون- إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي- الناشر: مؤسسة الرسالة-الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٣٣- مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)- حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق على ابراهيم- الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع – المنصورة- الطبعة: الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

٣٤- معجم اللغة العربية المعاصرة المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل- الناشر: عالم الكتب-الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٣٥- المغرب المؤلف: ناصر بن عبد السيد أبى المكارم ابن على، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِىّ (المتوفى: ٦١٠هـ)-الناشر: دار الكتاب العربي.

٣٦- المغني لابن قدامة المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)- الناشر: مكتبة القاهرة- تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٣٧- المهذب في فقة الإمام الشافعي المؤلف: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)-الناشر: دار الكتب العلمية.

٣٨- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: ٩٥٤هـ)-الناشر: دار الفكر- الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣٩- نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي المؤلف: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى: ٧٦٢هـ)- قدم للكتاب: محمد يوسف البَنُوري- صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري- المحقق: محمد عوامة- الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت -لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - السعودية-الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٤٠- الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المؤلف: محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب الكلوذاني- المحقق: عبد اللطيف هميم - ماهر ياسين الفحل- الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع -الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.

٤١- الهداية في شرح بداية المبتدي المؤلف: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: ٥٩٣هـ)-المحقق: طلال يوسف- الناشر: دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

٤٢- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان المؤلف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: ٦٨١هـ)- المحقق: إحسان عباس- الناشر: دار صادر - بيروت.

Sources and references

The Holy Quran

1-The injury in distinguishing the Companions: Abu Al-Fadl Ahmed bin Ali bin Muhammad bin Ahmed bin Hajar Al-Asqalani (died: 852 AH) - Investigation: Adel Ahmed Abdel-Mawgod and Ali Muhammad Moawad - Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmia - Beirut - Edition: First - 1415 AH

2-Helping students to solve the words of Fath al-Ma'in (it is a footnote to Fath al-Ma'in with the explanation of Qurat al-Ain with the tasks of religion) Author: Abu Bakr (famously known as al-Bakri) Ibn Muhammad Shata al-Damiati (died: after 1302 AH) Publisher: Dar al-Fikr for printing, publishingand distribution - Edition: First , 1418-1997AD

3-Al-Alam, the author: Khair Al-Din bin Mahmoud bin Muhammad bin Ali bin Faris, Al-Zarkali Al-Dimashqi (deceased: 1396 AH) - Publisher: Dar Al-Ilm for Millions - Edition: fifteenth - May 2002 AD

4-Persuasion in solving the words of Abi Shuja, the author: Shams Al-Din, Muhammad bin Ahmed Al-Khatib Al-Sharbeni Al-Shafi'i (died: 977 AH) - Investigator: Research and Studies Office - Dar Al-Fikr - Publisher: Dar Al-Fikr – Beirut

5-Badaa' Al-Sana'i in the arrangement of the laws, the author: Alaa Al-Din, Abu Bakr bin Masoud bin Ahmed Al-Kasani Al-Hanafi (died: 587 AH) - Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya – Edition: Second, 1406 AH - 1986 AD

6-The crown of the bride is one of the jewels of the dictionary. Author: Muhammad bin Muhammad bin Abdul Razzaq Al-Husseini, Abu Al-Fayd,

nicknamed Murtada, Al-Zubaidi (died: 1205 AH) - Investigator: a group of investigators - Publisher: Dar Al-Hedaya

7-The Memory of Preservation Author: Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz Al-Dhahabi (died: 748 AH) - Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyya Beirut - Lebanon - Edition: First, 1419 AH - 1998 AD

8-Refinement of Names and Languages Author: Abu Zakaria Muhyi Al-Din Yahya Bin Sharaf Al-Nawawi (died: 676 AH) I meant to publish, correct, comment on it and interview its origins: The Scholars Company with the assistance of the Muniriya Printing Department - Requested by: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut – Lebanon

9-History of trustworthy authors: Abu Al-Hasan Ahmed bin Abdullah bin Saleh Al-Ajli Al-Kufi (deceased: 261 AH) - Publisher: Dar Al-Baz - Edition: First Edition 1405 AH-1984 AD

10-Ibn Abidin's footnote Author: Ibn Abidin, Muhammad Amin bin Omar bin Abdul Aziz Abdeen Al-Dimashqi Al-Hanafi (deceased: 1252 AH) - Publisher: Dar Al-Fikr - Beirut - Edition: Second, 1412 AH - 1992 AD

11-Jurisprudence Summary on the Doctrine of the Maalikis, Author: Muhammad al-Arabi al-Qarawi - Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyya – Beirut

12-Knowledge in the graduation of hadiths of guidance Author: Abu Al-Fadl Ahmed bin Ali bin Muhammad bin Ahmed bin Hajar Al-Asqalani (died: 852 AH) - Investigator: Mr. Abdullah Hashem Al-Yamani Al-Madani - Publisher: Dar Al-Maarifa – Beirut

13-Sunan Abi Dawood Author: Abu Dawood Suleiman bin Al-Ash'ath bin Ishaq bin Bashir bin Shaddad bin Amr Al-Azdi Al-Sijistani (died: 275 AH) -

Investigator: Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid - Publisher: Modern Library, Sidon – Beirut

14-Sunan Al-Daraqutni, the author: Abu Al-Hasan Ali bin Omar bin Ahmed bin Mahdi bin Masoud bin Al-Numan bin Dinar Al-Baghdadi Al-Daraqutni (died: 385 AH) - Publisher: Al-Resala Foundation, Beirut - Lebanon - Edition: First, 1424 A.H. - 2004 A.D

15-Biographies of the Flags of the Nobles Author: Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz Al-Dhahabi (died: 748 AH) - Publisher: Dar al-Hadith - Cairo - Edition: 1427 AH-2006 AD

16-The great explanation on the board of the mask, the author: Abd al-Rahman bin Muhammad bin Ahmed bin Qudamah al-Maqdisi al-Jama'ili al-Hanbali, Abu al-Faraj, Shams al-Din (died: 682 AH) - Publisher: Dar al-Kitab al-Arabi for Publishing and Distribution - supervised by: Muhammad Rashid Rida, the owner of al-Manar

17-The Great Explanation of Sheikh Al-Dardeer with Al-Desouki's footnote, the author: Muhammad bin Ahmed bin Arafa Al-Desouki Al-Maliki (died: 1230 AH) - Publisher: Dar Al-Fikr

18-Layers of Khalifa bin Khayat Author: Abu Amr Khalifa bin Khayat bin Khalifa Al Shaibani Al Asfari Al Basri (died: 240 AH) Novel: Abi Imran Musa bin Zakaria bin Yahya al-Tastari (d. 3 AH), Muhammad bin Ahmed bin Muhammad Al-Azdi (d. 3 AH). Investigator: Dr. Suhail Zakkar - Publisher: Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution - Publication year: 1414 AH = 1993 AD

19-Layers of Jurists, Author: Abu Ishaq Ibrahim bin Ali Al-Shirazi (deceased: 476 AH) Edited by: Muhammad bin Makram Ibn Manzoor

(deceased: 711 AH) Investigator: Ihsan Abbas - Publisher: Dar Al-Raed Al-Arabi, Beirut - Lebanon - Edition: First, 1970

20-The Great Layers, the author: Abu Abdullah Muhammad bin Saad bin Mani' al-Hashemi with loyalty, al-Basri, al-Baghdadi known as Ibn Saad (died: 230 AH) - Investigated by: Muhammad Abdul Qadir Atta - Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Beirut - Edition: First, 1410 AH - 1990 AD

21-Care, Explanation of Guidance, Author: Muhammad bin Muhammad bin Mahmoud, Akmal Al-Din Abu Abdullah Ibn Sheikh Shams Al-Din Ibn Sheikh Jamal Al-Din Al-Rumi Al-Babarti (died: 786 AH) - Publisher: Dar Al-Fikr

22-Jurisprudence of worship according to the Maliki school of thought, the author: Al-Hajjah Kawkab Obaid - Publisher: Al-Insha' Press, Damascus - Syria - Edition: First 1406 AH - 1986 AD

23-Simplified Jurisprudence in Shafi'i Jurisprudence, Muhammad Adib Kulakl, Scientific Press - Damascus - First Edition, 1969 AD - Fifth Edition, 1992 AD

24-Fruits Al-Dawani on the message of Ibn Abi Zaid Al-Qayrawani, the author: Ahmed Bin Ghanem (or Ghoneim) Bin Salem Ibn Muhanna, Shihab Al-Din Al-Nafrawi Al-Azhari Al-Maliki (deceased: 1126 AH) - Publisher: Dar Al-Fikr - Publication date: 1415 AH - 1995 AD

25-Fiqh Dictionary, language and idiomatically, Author: Dr. Saadi Abu Habib, Publisher: Dar Al-Fikr. Damascus - Syria - Edition: 2nd 1408 AH = 1988 AD

26-Al-Kafi in the Fiqh of Imam Ahmad Author: Abu Muhammad Muwaffaq Al-Din Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah Al-Jama'ili Al-Maqdisi and then Al-Dimashqi Al-Hanbali, famous as Ibn Qudamah Al-

Maqdisi (died: 620 AH) - Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmia – Edition: First, 1414 AH - 1994 AD

27-Lisan al-Arab, the author: Muhammad bin Makram bin Ali, Abu al-Fadl, Jamal al-Din Ibn Manzur al-Ansari al-Ruwafa'i al-Afriqi (died: 711 AH) - Publisher: Dar Sader - Beirut - Edition: Third - 1414 AH

28-The Compound of Supplements and the Source of Benefits Author: Abu Al-Hasan Nour Al-Din Ali bin Abi Bakr bin Suleiman Al-Haythami (died: 807 AH) - Investigator: Husam Al-Din Al-Qudsi - Publisher: Al-Qudsi Library, Cairo - Publication year: 1414 AH, 1994 AD

29-Al-Majmoo' Sharh Al-Muhadhab ((with the completion of Al-Subki and Al-Mutai'i)) The author: Abu Zakaria Muhyi Al-Din Yahya bin Sharaf Al-Nawawi (deceased: 676 AH) - Publisher: Dar Al-Fikr - (complete edition with the completion of Al-Subki and Al-Mutai'I)

30-Al-Muhit Al-Burhani in Al-Nu'mani Jurisprudence, Jurisprudence of Imam Abu Hanifa, may God be pleased with him, Author: Abu Al-Ma'ali Burhan Al-Din Mahmoud bin Ahmed bin Abdul Aziz bin Omar bin Maza Al-Bukhari Al-Hanafi (died: 616 AH) - Investigator: Abdul Karim Sami Al-Jundi - Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmia Beirut - Lebanon - Edition: First, 1424 AH - 2004 AD

31-Mukhtar Al-Sahah, Author: Zain Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr bin Abdul Qadir Al-Hanafi Al-Razi (died: 666 AH) - Investigator: Youssef Sheikh Muhammad - Publisher: Al-Ashrya Library - Al-Dar Al-Tamaziah, Beirut - Saida - Edition: Fifth, 1420 AH / 1999 AD

32-Musnad of Imam Ahmad bin Hanbal Author: Abu Abdullah Ahmed bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad Al Shaibani (died: 241 AH) -

Investigator: Shuaib Al-Arnaout - Adel Murshid, and others - Supervision: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki - Publisher: Al-Resala Foundation - Edition: First, 1421 A.H. - 2001 A.D

33-Famous scholars of the regions and notable scholars of the countries, the author: Muhammad bin Habban bin Ahmed bin Habban bin Muadh bin Ma'bad, al-Tamimi, Abu Hatim, al-Darmi, al-Busti (died: 354 AH) - Edited, documented and commented on: Marzouq Ali Ibrahim - Publisher: Dar al-Wafaa for Printing And publishing and distribution - Mansoura - Edition: First 1411 AH - 1991 AD

34-Dictionary of the Contemporary Arabic Language Author: Dr. Ahmed Mukhtar Abdel Hamid Omar (deceased: 1424 AH) with the help of a working team - Publisher: World of Books - Edition: First, 1429 AH - 2008 AD

35-Morocco, the author: Nasser bin Abd al-Sayed Abi al-Makarim Ibn Ali, Abu al-Fath, Burhan al-Din al-Khwarizmi al-Mutarizi (died: 610 AH) - Publisher: Dar al-Kitab al-Arabi

36-Al-Mughni by Ibn Qudamah, the author: Abu Muhammad Muwaffaq al-Din Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Jama'ili al-Maqdisi, then al-Dimashqi al-Hanbali, known as Ibn Qudamah al-Maqdisi (died: 620 AH) - Publisher: Cairo Library - Publication date: 1388 AH - 1968 AD

37-The polite in the jurisprudence of Imam al-Shafi'i, the author: Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf al-Shirazi (died: 476 AH) - Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyya

38-Talents of the Galilee in a Brief Explanation of Khalil Author: Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Abdul Rahman Al-

Tarabulsi Al-Maghribi, known as Al-Hattab Al-Raa'ini Al-Maliki (died: 954 AH) - Publisher: Dar Al-Fikr - Edition: Third, 1412 AH - 1992 AD

39-Setting up the banner for the hadiths of guidance with his entourage with the aim of Al-Alma'i in the graduation of Al-Zayla'i, the author: Jamal Al-Din Abu Muhammad Abdullah bin Youssef bin Muhammad Al-Zaila'i (died: 762 AH) - submitted to the book: Muhammad Yusuf Al-Banouri - corrected and placed in the footnote: Abdul Aziz Al-Diobandi Al-Fanjani, to the book Hajj, then completed by Muhammad Yusuf Al-Kamilfouri - Investigator: Muhammad Awamah - Publisher: Al-Rayyan Institution for Printing and Publishing - Beirut - Lebanon / Dar Al-Qibla for Islamic Culture - Jeddah - Saudi Arabia - Edition: First, 1418 AH / 1997 AD

40-Guidance on the doctrine of Imam Abi Abdullah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal Al-Shaibani, the author: Mahfouz bin Ahmed bin Al-Hassan, Abu Al-Khattab Al-Kolothani - Investigator: Abdul Latif Hamim - Maher Yassin Al-Fahal - Publisher: Ghirass Publishing and Distribution - Edition: First, 1425 AH / 2004 AD

41-Guidance in explaining the beginning of the beginner, the author: Ali bin Abi Bakr bin Abdul Jalil Al-Farghani Al-Marginani, Abu Al-Hassan Burhan Al-Din (died: 593 AH) - Investigator: Talal Youssef - Publisher: Arab Heritage Revival House - Beirut – Lebanon

42-The deaths of notables and the news of the sons of time, the author: Abu Al-Abbas Shams Al-Din Ahmed bin Muhammad bin Ibrahim bin Abi Bakr bin Khalkan Al-Barmaki Al-Erbi (died: 681 AH) - Investigator: Ihsan Abbas - Publisher: Dar Sader – Beirut

مصطلح خلاف الأَولى
بين إمام الحرمين، والإمام تاج الدين السُبكي
وأثره في مذهب الشافعية

أ.د. غازي خالد رحال العبيدي

جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة

The term of the first difference between the Imam of the Two Holy Mosques, Imam Taj Al-Din al-Subki and its impact on the doctrine of Al-Shafeiyah.

By

Ghazi Khaled Rahal Al Obeidi ,

University of Baghdad / Faculty of Islamic Sciences, Department of Sharia

- تاريخ استلام البحث ١١ / ٨ / ٢٠٢١ م
- تاريخ قبـــول النشر ٢٠ / ٩ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين ، خير دعاء وأفضل صلاة على سيدنا محمد ، وعلى ربنا الطاهر ، وأصحابه والمؤمنين ، ومن تبعهم بالصدقة إلى يوم الدين. هذه العلاقة بين التأكيد ، هي علاقة صادقة ، وهذا الانسجام ، كالعلاقة بين الماء ، والأخضر ، لكنها جيدة ، لكنها مع الخضرة أفضل ، وكذلك وحدها ، فهي منظر جميل ، ولكن اجمل مع اجمل. ومن هنا بدأ بنفسي في كتابة البحث الأصولي في الفقه لإظهار عمق هذا الترابط. المذهب كمصطلح جديد ، ثم تاج الدين السوبكي جاء بعد ثلاثة قرون ، ووافق في شروطه ، ووافق في لفظه ، والبلعوم في كلامه. أم نهى ، مع ذلك ، زاد الإمام تاج الدين السبكي من هذا المصطلح على تكاليف النكبة. وقد حصل هذا المصطلح في طلباته على الفروع الفقهية على خلاف بين العلماء ، من بينهم أن الحكم في هذه المسألة مكروه ، ومنهم من يرى الأول ، أو غيره ، تبعاً لنظرهم في أدلة تلك المسألة. ثلاثة تحقيقات: أولاً: تعريف مصطلح الأول ، وحكم شرعي ، والثاني: الخلاف الأول في مسائل العبادة ، والثالث: الأول في مسائل أبواب الفقه الأخرى. في الختام هذا جهد مجهد ويجب أن أكون ناجحاً في كتابتي لهذا النوع من البحث الأصولي والرسالة والله يسامحنا ويغفر لنا وسأنتج بيتنا ويوسع مدخلنا. إنه غير عادل.

الكلمات المفتاحية: مصطلح/ خلاف/ أولى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم، على سيدنا محمد، وعلى آله الطاهرين، وصحابته الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما، بعد:

فإن العلاقة بين أصول الفقه، والفقه، علاقة وثيقة، لا يكاد ينفك أحدهما عن الآخر، وهذه العلاقة فيها تناغم بين العِلمين، يثير مكامن القلوب المخلصة، وهذا التناغم، كالعلاقة بين الماء، والخضرة، فالماء لوحده منظره حسن،لكنه، مع الخضرة، يكون أحسن، وكذا الخضرة لوحدها، جميلة المنظر، لكنها، أجمل، مع وجود الماء.

من هنا كان ابتداء الأمر، لذلك آثرت على نفسي في كتابة بحوث أصولية فقهية، لبيان مدى عمق هذا الترابط، فاخترت موضوع خلاف الأولى بين إمام الحرمين والتاج السبكي، وأثره في مذهب الشافعية، لأن هذا المصلح في مذهب الشافعية بدأ من إمام الحرمين، وانتشر في المذهب كمصطلح جديد، ثم جاء تاج الدين السبكي بعده بثلاثة قرون تقريباً، ووافقه في اصطلاحه هذا، وإن خالفة في لفظة من ألفاظه، فالإمام استخدم كلمة: مقصود في تعريفه، وابن السبكي، أبدلها بكلمة: مخصوص، فهو ما لم يرد فيه نهي مقصود، أو نهي مخصوص، لكن، زاد الإمام تاج الدين السُبكي هذا المصطلح على أقسام الأحكام التكليفية، فتكون الأحكام عنده، ستة، مع أن المشهور عند جمهور العلماء: أنها خمسة، إذ هو تابع للمكروه من حيث العموم.

وهذا المصطلح، حصل في تطبيقاته على الفروع الفقهية خلاف بين العلماء، فمنهم من يرى أن حكم هذه المسألة مكروه، ومنهم من يراه خلاف الأولى، أو غير ذلك، تبعاً لنظرتهم إلى دليل تلك المسألة، فاختلفت ترجيحات العلماء نتيجة لذلك، ولهذا قسمت بحثي هذا على ثلاثة مباحث: الأول: التعريف بمصطلح خلاف الأولى، وكونه حكماً شرعياً، والثاني: خلاف الأولى في مسائل العبادات، والثالث: خلاف الأولى في مسائل الأبواب الفقهية الأخرى، هذا ولم

أتعرض لأقول باقي المذاهب إلاَّ عرضاً، لأن البحث خاص بمذهب الشافعية، كما أنني لم أذكر الأدلة، ولا التراجم، حتى لا يطول البحث، ويخرج عن غايته.

وختاماً، فهذا جهد المقل، وأرجو أن أكون موفقاً في كتابتي لهذا النوع من البحوث الأصولية الفقهية، المهمة، والله تعالى أسأل أن يرحمنا، ويغفر لنا، ويفرج عنا، ويكرم نزلنا، ويوسع مدخلنا، إنه سميع مجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: التعريف بمصطلح خلاف الأولى، وكونه حكماً شرعياً:

قبل البدء بالموضوع، لا بدَّ لنا من التعريج على التعريف بالحكم الشرعي.

الحكم الشرعي: هو خطاب الله تعالى القديم،أو هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، أو الوضع، وينقسم إلى قسمين: الأول: الحكم التكليفي، وهو خطاب الله تعالى القديم المتعلق، بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير[١]، والثاني: الحكم الوضعي، وهو خطاب الله تعالى المتعلق بالأسباب، والشروط، والموانع، وقيل غير ذلك[٢].

أقسام الأحكام التكليفية: المشهور: أن الأحكام التكليفية، تنقسم على خمسة أقسام، وهي: الواجب، والمحظور، والمندوب، والمكروه، والمباح، وهو مذهب جمهور العلماء، **وذهب تاج الدين السبكي** إلى أنها: ستة: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح، وخلاف الأولى، وذهب الشيخ أبو حامد في تعليقه، إلى أنها، ثلاثة، وهي: الواجب، والمحظور، والمباح، **وذهب بعضهم**، إلى أنها اثنان: الحرام، والمباح، وفسَّروا الإباحة، بأنها: نفي الحرج عن الإقدام على الفعل، فيندرج تحتها: الواجب، والمندوب، **لكن، على هذا، يبقى شيئان، كما ذكرهما الزركشي، وهما:**

الأول: خلاف الأولى: وهو قسم من أقسام المكروه، لكن العلماء، فرقوا بينه وبين المكروه بفرق مشهور، وهو: النهي المقصود، فذهبوا إلى أن المكروه: هو ما ورد فيه نهي مقصود، وخلاف الأولى: هو ما لم يرد فيه نهي مقصود، فيكون المنع من المكروه أقوى من المنع عن خلاف الأولى[٣]، قال إمام الحرمين: "...اضطرب الأصوليون في معنى المكروه، وسبب اضطرابهم:

أنه يستتب لهم أن يجعلوا نهي الكراهية في اقتضاء الانكفاف عن المنهى عنه بمثابة أمر الندب في اقتضاء الإقدام، وذلك أنهم قالوا: استيعاب معظم الأزمان على حسب الإمكان بالنوافل مستحب غير محتوم، وليس ترك ذلك مكروهاً، ولو كان ما ندبنا إلى الانكفاف عنه مكروها، للزم أن يقال: ترك استيعاب وقت الإمكان بالنوافل: مكروه، فإذا لم نقل ذلك، وعسر ضبط نهي الكراهية بما ضبط أمر الندب به، فلذلك اضطرب العلماء بعد اليأس عن هذا المأخذ في معنى المكروه، فذهب بعضهم إلى أن المكروه: ما اختلف في حظره، وهذا مزيف؛ فإن الكراهية ثبتت وفاقاً في بعض القضايا مع انعقاد الإجماع على نفي الحظر، وقال شيخي أبو القاسم الإسكافي: المكروه: ما يخاف العقاب على فعله، وهذه عثرة ظاهرة، فإن حاصل ما ذكره يئول إلى أن المكروه: ما خيف حظره وهذا بعينه هو الذي ذكرناه قبل هذا ورددنا عليه، والحق المقطوع به عندي: أن نهي الكراهية في معنى أمر الندب، فهو بالإضافة إلى الحظر كالندب بالإضافة إلى الإيجاب، ولا يجوز أن يتخيل مرتبة القطع بانتفاء الحظر، لاقتضاء الانكفاف إلاَّ هذا، والمستريب في هذا مضرب عن مدرك الحق، فأما ما ذكرته في صدر المسألة وقدرته منشأ اضطراب المذاهب، فسبيل الكشف عنه: أنه لم يرد نهى مقصود عن ترك النوافل المستغرقة لأوقات الإمكان، ولكن الانكفاف عن التروك في حكم الذريعة إلى الإقدام على النوافل، وقد ذكرت في سر ما اخترته: أن الأمر بالشيء لا يقتضي نهياً عن الضد مقصوداً للآمر، فنهي الكراهية إذاً: ما يرد مقصودا، ثم المنهيات على حكم الكراهية على درجات، كما أن المندوبات على رتب متفاوتات، فليتأمل الناظر هذا التنبيه، ولينظر كيف اختبطت المذاهب على العلماء، لذهولهم عن قاعدة القصد وهي سر الأوامر والنواهي، ثم الكراهية في أصل اللسان: ضد الإرادة وليس المراد بها ذلك في هذا الفن، بل هي لفظة مصطلح عليها عند الأصوليين، فالمراد بها: المنهي عنه قولاً مراداً كان للرب تعالى أو مكروها"(٤).

وقال، أيضاً: "...ثم المكروه له رتب، كما أن المندوب له رتب، وإنما نشأ الاضطراب من سؤال، ونحن نؤخر الجواب عنه، وهو: أن استغراق الأوقات بالخيرات مستحب، ولا يوصف ترك الاستغراق مع الاتيان بالمندوبات المشروعة بكونه مكروها، والسبب فيه: أنه لم يرد نهي مقصود عن ترك استغراق الأوقات، والتعويل في ثبوت الكراهية على ثبوت نهي على فعل من غير تحريم، كما أن التعويل في ثبوت التحريم على ثبوت نهي مقصود يجري على حقيقته..."(٥).

وقال تاج الدين السبكي: "...وافترق خلاف الأولى مع المكروه اختلاف الخاصين، فالمكروه: ما ورد فيه نهي مخصوص مثل: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين"(٦)، وخلاف الأولى: ما لا نهي فيه مخصوص كترك سنة الظهر، فالنهي عنه، ليس بمخصوص ورد فيه؛ بل من عموم: أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، أو مستلزم للنهي عن ضده، وعند من يقول: ليسا نهيًا عن الضد ولا مستلزماً، لعموم النهي عن ترك الطاعات..."(٧).

وقال الزركشي، عقب كلام إمام الحرمين، الأول، المتقدم، آنفاً: " والتحقيق: أن خلاف الأولى: قسم من المكروه، ودرجات المكروه، تتفاوت كما في السنة، ولا ينبغي، أن يُعدَّ قسماً آخر، وإلاَّ لكانت الأحكام، ستة، وهو خلاف المعروف، أو كان خلاف الأولى، خارجاً عن الشريعة، وليس كذلك"(٨)، وقال، أيضاً: "...تنبيهان: الأول: انحصرت بذلك الأحكام في خمسة، والذي زاده المصنف: خلاف الأولى، وهو متبع في ذلك إمام الحرمين، فإنه ذكره في كتاب الشهادات من: (النهاية)، وقرن بينه وبين المكروه بما قاله المصنف، إلاَّ أن الإمام عبر بالمقصود وغير المقصود، وغيَّره المصنف إلى: المخصوص، **قال والده في بعض مؤلفاته:** وأول ما علمناه ذكر هذا إمام الحرمين، فالمكروه لا بد فيه من نهي عنه، ولم يكتف بقوله: (نهي)؛ لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فكل مأمور به، تركه منهي عنه، لكن النهي المستفاد من الأمر، إنما يستفاد منه بطريق الالتزام، لا بطريق القصد، فلذلك احترز، وقال: (نهي مقصود)، فكل ما ورد فيه نهي مقصود: مكروه، وما لم يرد فيه نهي مقصود: ليس

بمكروه، وما لم يرد فيه نهي أصلا، أبعد عن الكراهة، هذا حظ الفقيه من ذلك، والأصولي، يزيد على ذلك: بأن يريد ما ورد فيه نهي، إن المعتبر في الكراهة النهي، لا ما يفهم في العرف من الكراهة التي هي ضد الإرادة، وذلك مقرر في أصول الدين، قال: وينبغي أن يتنبه؛ لأنه ليس مراداً بالنهي المقصود: بأن يكون نصاً، ولا بد، فإنا نراهم يحكمون بكراهة أشياء لا نص فيها، ولكن المراد: أن النهي يدل عليه دليل، إما نص، وإما إجماع، وإما قياس، وإما غير ذلك من الأدلة عند من يراها، قلت: لم ينفرد الإمام بذلك؛ فإنه قال: وبين الكراهة والإباحة واسطة، وهي خلاف الأولى، والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون. انتهى، وهذا الذي ذكروه في الفرق، متعقب، فإن الأصحاب يطلقون خلاف الأولى على ما ورد فيه نهي مقصود، كصوم يوم عرفة للحاج..."[٩]، وقال، أيضاً: "...ص(والقبيح: المنهي ولو بالعموم، فدخل خلاف الأولى)، ش: وجه دخوله: أن المنهي إما مع الجزم بالحرمة، أو لا مع الجزم بها، وهو المنهي، وهو إما نهي مخصوص، فالكراهة، أو لا بنهي مخصوص، وإليه أشار بقوله: (ولو بالعموم، فخلاف الأولى)، فشمل التعريف حينئذٍ: الحرام، والمكروه، وخلاف الأولى، وفي إطلاق القبيح على خلاف الأولى نظر، ولم أره لغير المصنف، وغاية ما عنده: أخذه من إطلاقهم القبيح، أنه: المنهي عنه، ويمكن أن يريدوا: النهي المخصوص، بل هو الأقرب لإطلاقهم، وسيأتي في كلامه: أن المكروه، ليس بقبيح، فكيف خلاف الأولى؟ ولا يساعده قول ابن الحاجب، تبعا للغزالي، وغيره: أن المكروه، يطلق على خلاف الأولى؛ لأنه لبيان إطلاق حملة الشرع، والكلام في حقيقة القبيح، والظاهر: أن المصنف أخذ هذا من كلام الهندي، فإنه قال: القبيح عندنا: ما يكون منهياً عنه، ونعني به: ما يكون تركه أولى، وهو القدر المشترك بين المحرم، والمكروه، فإن جعل النهي فيه حقيقة، فلا كلام، وإلاَّ فاستعماله فيه بطريق التجوز، فيدخل فيه المحرم، والمكروه، ص: (وقال إمام الحرمين: ليس المكروه قبيحا ولا حسنا)، ش: لأن القبيح ما يذم، وهذا لا يذم عليه، والحسن: ما يسوغ الثناء عليه، وهذا لا يسوغ الثناء عليه، قال والد المصنف: ولم نر أحداً نعتمده خالف الإمام في هذا إلاَّ أناساً

أدركناهم، قالوا: إنه قبيح؛ لأنه منهي عنه، والنهي أعم من تحريم وتنزيه، وهذا تمسك بإطلاق، قلت: وينبغي جريان هذا الخلاف في خلاف الأولى، وأولى بالمنع...."[١٠].

وقال العلاَّمة جلال الدين المحلي: "...وتقسيم خلاف الأولى، زاده المصنف على الأصوليين، أخذاً من متأخري الفقهاء، حيث قابلوا: المكروه، بخلاف الأولى في مسائل عديدة، وفرَّقوا بينهما، ومنهم إمام الحرمين في: النهاية، بالنهي المقصود، وغير المقصود، وهو المستفاد من الأمر، وعدل المصنف إلى المخصوص، وغير المخصوص، أي: العام، نظراً إلى جميع الأوامر الندبية، وأما المتقدمون، فيطلقون المكروه، على ذي النهي المخصوص، وغير المخصوص، وقد يقولون في الأول: مكروه، كراهة شديدة، كما يقال في قسم المندوب: سنة مؤكدة، وعلى هذا الذي هو مبنى الأصوليين، يقال: أو غير جازم، فكراهة"[١١].

والثاني: أن من الأحكام ما لا يوصف بحل ولا حرمة، كأكل لحم الضبع، عند المالكية، وكوطء الشبهة، على أصح الوجوه الثلاثة، عند الشافعية[١٢].

المكروه، لغة، من: كره الشيء، يكرهه، كراهية، فهو كريه، ومكروه، وتقول: كرهت، كراهة، وكراهية، ومكرهة، وهو ضد المحبوب[١٣].

والمكروه، اصطلاحاً، هو: "ما يمدح تاركه، ولا يذم فاعله"[١٤].

ما يطلق عليه المكروه: يطلق المكروه، على أربعة أشياء، وهي:

الأول: الحرام، ومنه قوله تعالى: "**كل ذلك كان سيِّئُه عند ربك مكروهاً**"[١٥]، أي: محرماً، وهذا الإطلاق، وقع في عبارات المتقدمين، بل هو غالب في عباراتهم، كما ذكره الصيدلاني، ومنهم الإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد[١٦]، فمن ذلك قول الشافعي في باب الآنية: "...وأكره آنية العاج..."[١٧]، وقول الإمام أحمد: "أكره المتعة، والصلاة في المقابر"[١٨]، وهما محرمان، عنده[١٩].

والثاني: ما نهي عنه، نهي تنزيه، وهذا، هو المقصود، هنا[٢٠].

وفرق الحنفية بين الحرام، والمكروه، كراهة تحريم: بأن المكروه، كراهة تحريم: ما ثبت تحريمه بغير قطعي، والحرام: ما ثبت بقطعي، كالواجب مع الفرق، وهذا رأي محمد بن الحسن الشيباني، وفي رواية عن الإمام أبي حنيفة، وأبي يوسف: أن المكروه: ما كان إلى الحرام أقرب، قال الإمام المرغيناني: "...تكلموا في معنى المكروه، والمروي عن محمد رحمه الله، نصاً: أن كل مكروه، حرام، إلاَّ أنه لما لم يجد فيه نصاً قاطعاً: لم يطلق عليه لفظ الحرام، وعن أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله: أنه إلى الحرام، أقرب"(٢١).

والثالث: ترك الأولى، كترك صلاة الضحى، وذلك، لكثرة الفضل في فعلها(٢٢).

والرابع: ما وقعت الشبهة فيه، من حيث التحريم، كلحم السبع، ويسير النبيذ، عند الشافعية، ويسير النبيذ عند الشافعية، والحنابلة(٢٣).

قال إمام الحرمين، في كلامه المتقدم: "...والحق المقطوع به عندي: أن نهى الكراهية في معنى أمر الندب فهو بالإضافة إلى الحظر كالندب بالإضافة إلى الإيجاب، ولا يجوز أن يتخيل مرتبة القطع بانتفاء الحظر لاقتضاء الانكفاف إلاَّ هذا والمستريب في هذا مضرب عن مدرك الحق...."(٢٤).

وقال الإمام تاج الدين السبكي: "...ومن تأمل، وجده خارجاً عن الخمسة، ولعلنا نحقق ذلك في التعليقة، فلنقل: الحكم إما طلب لفعل غير كف، أو لفعل هو كف، أو تخيير، والأول: إما مع الجزم، فالوجوب، أو لا، فالندب، **والثاني**: إما مع الجزم، فالحرمة، **أو لا، وفيه نهي مخصوص**، فالكراهة، **أو لا نهي فيه مخصوص**، فخلاف الأولى، والثالث: الإباحة، والندب، والسنة، والمستحب، والطاعة، والحسن، والنفل، مترادفة، خلافاً لبعض فقهائنا..."(٢٥).

صفة إطلاق الكراهة على الأمور المتقدمة:اختلف الأصوليون في إطلاق هذه الأمور الأربعة على المكروه،هل هو من المشترك،أو هو حقيقة في التنزيه،مجاز في غيره؟، وفيها قولان:**أحدهما**:هو مشترك بينها،وبه قال الشافعية في وجه،ورجحه الغزالي،**وثانيهما**:هو حقيقة في التنزيه، مجاز في غيره، وبه قال الشافعية في وجه(٢٦).

خلاف الأولى، لغة، واصطلاحاً: وهذا المصطلح، يتكون من كلمتين، وهما: الخلاف، والأَولى، **والخلاف، لغة:** المخالفة، والخُلْف[٢٧]، **والأَولى، لغة:** من: ولي، والوَلْي: القرب، والدنو، يقال: فلان أولى بكذا، أي: أحرى به، وأجدر، وفلان أولى بهذا الأمر من فلان، أي: أحق به[٢٨].

فخلاف الأولى، يعني: خلاف الأجدر، أو خلاف الأحق، أو خلاف الأفضل، أو خلاف الأحسن، أو ما شابه ذلك، بمعنى: أن الأجدر، والأحق، والأحسن، غيرُه.

واصطلاحاً، يعرف خلاف الأولى، بأنه: اقتضاء الخطاب الترك اقتضاء غير جازم، بغير نهي مخصوص، أو، هو: ما لم يرد فيه نهي مقصود[٢٩].

خلاف الأولى، وخلاف الأفضل: لم أعثر على نص فيما بين يدي من المصادر للمتقدمين، يؤكد الخلاف بين المصطلحين، لكن، اختلف المتأخرون في أن مصطلح خلاف الأولى، هل هو مصطلح خلاف الأفضل ذاته، أو هو مصطلح آخر؟، وذلك على قولين: **الأول:** أنهما مختلفان، وبه قال الرشيدي، ونقله الكردي عن كتب ابن حجر الهيتمي، وإليه مال الخطيب الشربيني، وذلك، لأن خلاف الأولى، صار باصطلاح الأصوليين، اسماً للمنهي عنه، بنهي خاص، وهو الذي يعبر به بالمكروه، كراهة خفيفة، أما خلاف الأفضل، فهو الذي لا نهي فيه، بل فيه فضل، لكن، خلافه أفضل منه، فالأول، وهو خلاف الأولى: يكون في حيز النهي العام، والثاني، وهو خلاف الأفضل: ليس فيه نهي، **والثاني**:إنهما مترادفان، ومتساويان،وكأن الشبراملسي مال إليه، والله تعالى أعلم،وإليه مال الشيخ سليمان الجمل،والشيخ سعيد بن محمد باعلي الحضرمي،وذلك، لأن الأفضل مأمور به، والأمر به يتضمن النهي عن تركه، فيكون خلاف الأولى[٣٠].

خلاف الأولى، وخلاف السنة: اختلف المتأخرون في أن مصطلح خلاف الأولى، هل هو مصطلح خلاف السنة، ذاته؟.

فالذي يفهم من كلام ابن حجر الهيتمي، أنهما مختلفان، والله تعالى أعلم، وهو الذي يفهم من كلام العبادي، أيضاً، والله تعالى أعلم، والشيخ عبد الرؤوف المناوي، لأن خلاف الأولى:

من أقسام المنهي عنه، وخلاف السنة: لم يرد فيه نهي، ورأى بعض العلماء: أنهما مترادفان، وبه قال الشربيني، والرملي، والكردي، ورأى أنه المعتمد، والشيخ سعيد بن محمد باعلي الحضرمي، ورأى بعضهم: أن مصطلح: خلاف السنة: مصطلح عام، يندرج تحته: المكروه، وخلاف الأولى، لأنه إن ورد هي مخصوص، كان مكروهاً، وإلاَّ كان خلاف الأولى، وهو قول الشيخ سليمان الجمل[٣١].

اختلف الفقهاء في عدد من المسائل، هل هي مكروهة، أو خلاف الأولى، وذلك على مبحثين:

المبحث الثاني: خلاف الأولى في مسائل العبادات: وفيه: مسائل عديدة، وهي:

إذا استعان بغيره، فغسل له أعضاءه: صح وضؤوه، لكنه، يكره، إلاَّ لعذر، وإن استعان به في صب الماء عليه، فإن كان لعذر، فلا بأس به، وإلاَّ، فوجهان، حكاهما المتولي، وغيره: أحدهما: يكره، والثاني: لا يكره، لكنه، خلاف الأولى[٣٢].

نفض اليد أو النثر، في الوضوء: خلاف الأولى، كما جزم به النووي، وقيل: يكره، كما جزم به الرافعي، وقيل: يستحب، ورجح النووي في زيادة: الروضة: أنه مباح[٣٣].

الأصح: أن ترك التنشيف في الوضوء: مستحب، وقيل: التنشيف خلاف الأولى، وهو المنصوص، وقيل: مباح، ورجحه النووي، وقيل: مكروه، وبه جزم الرافعي في كتبه، وقيل: مطلقاً في زمن الصيف[٣٤].

الزيادة على الثلاث في الوضوء: مكروهة، كراهة تنزيه، وبه قطع جماهير الشافعية، وصححه النووي، وقيل: حرام، وقيل: خلاف الأولى[٣٥].

يحرم التسوك بسواك غيره، بلا إذنه، ولا علم رضاه، فإن استاك بإذنه، أو علم رضاه: لم يحرم، ولم يكره، بل هو خلاف الأولى، إن لم يكن على جهة التبرك به، مثل أن يكون صاحب السواك عالماً، أو ولياً:، لم يكن خلاف الأولى[٣٦].

لطم الوجه في الوضوء: خلاف الأولى[٣٧].

الاقتصار على الحجر في الاستنجاء، خلاف الأولى[٣٨].

إزالة النجاسة بماء زمزم، قيل: يحرم، وقيل: يكره، وقال الصيمري: خلاف الأولى، ورجح الشربيني: الكراهة[٣٩].

استقبال القبلة، أو استدبارها لقضاء الحاجة، في البنيان: المختار: أنها، خلاف الأولى، وقيل: مكروه، وهذا، كله، إذا لم تكن هناك مشقة في التحول، فإن كانت هناك مشقة: لم يكن مكروهاً، ولا خلاف الأولى[٤٠].

يسن في الخف: أن يمسح أعلاه، وأسفله، فاستيعابه بالمسح: خلاف الأولى[٤١].

لا يجوز للجنب المكث في المسجد، لكن، يجوز عبوره من خلال المسجد، لكنه، يكره، إلاَّ لغرض، كما لو كان طريقه، أو كان أقرب طريقيه، وصحح النووي، أنه: خلاف الأولى، وهو المعتبر، وفي وجه: لا يجوز العبور، إلاَّ لمن لم يجد طريقاً سواه، ولا يكلف الإسراع في المشي، بل يمشي على عادته[٤٢].

يسن أن يكون للمسجد مؤذنان، وكذلك، في كل محل للجماعة، يؤذن أحدهما، قبل الفجر، والأفضل أن يكون سحراً، ويؤذن ثانيهما، بعد الفجر، فلو لم يوجد إلاَّ واحد: أذّن المرتين، خلافاً للغزالي ومن تبعه، فإن اقتصر على أذان واحد، فالأولى، أن يكون بعد الفجر، فإن كان هذا الأذان، قبل الفجر، فهو خلاف الأولى، وتوقف فيه

بعضهم، لأنها تؤدي إلى مفسدة، وهي صلاتهم قبل الفجر[٤٣].

متابعة الأذان مستحبة، فلو كان في صلاة فرض، أو نفل، هل يتابعه؟، قال الشافعي، والأصحاب: لا يتابعه في الصلاة، فإذا فرغ منها: قاله، وحكى الخراسانيون في استحباب متابعته في حال الصلاة، قولاً، وهو شاذ ضعيف، على ما ذكره النووي، فإذا قلنا بالمذهب:أنه لا يتابعه فتابعه، ففيه قولان: أولاهما: يكره له ذلك، وهو الأصح،والثاني: أنه خلاف الأولى،

وقيل: إنه مباح، لا يستحب فعله، ولا تركه، ولا يكره، وهذا اختيار الشيخ أبي علي السِّنجي، وإمام الحرمين، والمذهب: كراهته[٤٤].

المذهب: أن من أذن، فهو يقيم، لكن، إذا أقام غير من أذن، فهو خلاف الأولى، ولا يقال: مكروه، وقيل: إنه مكروه، وبه جزم العبدري، ونقل مثله عن أحمد، وقال أبو حنيفة، ومالك: لا يكره[٤٥].

استحباب[٤٦] رفع الصوت بالأذان، يستثنى منه:، ما إذا كان بمسجد وقعت فيه جماعة، وانصرفوا، فإذا رفعه، فهو خلاف الأولى[٤٧].

إذا قال المصلي: أصلي الظهر، مأموماً، أو إماماً، فليقطع الهمزة من قوله: الله أكبر، ويخففها، فلو وصلها، فهو خلاف الأولى، ولكن، تصح صلاته، هكذا ذكره النووي، وأفتى به ابن الصلاح، وابن عبد السلام، كما ذكره الدميري[٤٨].

إذا زاد المصلي زيادة لا تمنع الاسم، بعد تكبيرة الإحرام، فهذا لا يضر، بأن كانت بعده،مطلقاً،أو بين جزأيه، وكانت قليلة،وهذه الزيادة هي من أوصافه تعالى،كالله أكبر من كل شيء، وكالله الأكبر، لكن،هذه الزيادة: خلاف الأولى، للخلاف في إبطالها[٤٩].

يسن للإمام: الجهر بتكبير تحريمه، وانتقاله، وكذلك، مُبَلِّغٌ احتيج إليه بأن لم يصل صوت الإمام للمأمومين جميعاً، أما غير المبلغ، فيكره له ذلك، لإيذائه غيره، أما إذا لم يكن، هناك من يتأذى، فهو خلاف الأولى[٥٠].

إذا شرع في الصلاة وقد بقي من الوقت ما يسع جميعها، فمدها بتطويل القراءة، حتى خرج الوقت، قبل فراغها، فثلاثة أوجه:أحدها:لا يحرم،ولا يكره،ولكنه،خلاف الأولى،وهو ما صححه النووي، والثاني: يكره، والثالث: يحرم، حكاه القاضي حسين[٥١].

تسن قراءة سورة بعد سورة الفاتحة، إلاَّ في الثالثة، والرابعة في الأظهر[٥٢]، على ما ذكره النووي، فإن سبق بهما، فلم يقرأ السورة بعد الفاتحة في الركعتين الأوليين: قرأها فيهما، إن تمكن من القراءة، بسبب بطء قراءة الإمام، وسرعة قراءته، إلاَّ أن تسقط عنه القراءة، **لكونه**

مسبوقاً فيما أدركه، وصوَّروا المسألة، أي: كونه مسبوقاً فيما أدركه: بأن وجد الإمام راكعاً، فأحرم، وركع معه، ثم بعد قيامه من الركعة: نوى مفارقة الإمام، ووجد إماماً آخر، راكعاً، فأدخل نفسه في هذه الجماعة الجديدة، وركع معه، فهنا، تسقط عنه السورة في الركعتين، كالفاتحة، فلا يقرأها في باقي صلاته، وقال البجيرمي: "...وصور شيخنا العلامة السجيني المسألة: بما إذا اقتدى بالإمام في الثالثة، وكان مسبوقاً، أي: لم يدرك زمناً، يسع قراءة الفاتحة، للوسط المعتدل، ثم ركع مع إمامه، ثم حصل له عذر كزحمة، مثلاً، ثم تمكن من السجود، فسجد، وقام من سجوده، فوجد الإمام راكعاً، فيجب عليه أن يركع معه، وسقطت عنه الفاتحة في الركعتين، فكذلك، تسقط عنه السورة، تبعاً، وليس المراد: أن الإمام يتحمل عنه السورة، ا هـ"(٥٣)، هذا، وقد اختلف شراح: منهاج الطالبين، في تصوير هذه المسألة وما المراد من نص النووي، وعلى هذا، قالوا: قراءة السورة، إنما هو لئلا تخلو صلاته من السورة بلا عذر، وإنما يقضي السورة، دون الجهر بها، **لأن السنة آخر الصلاة: ترك الجهر، فتحتمل كون الفعل: مكروهاً، أو هو خلاف الأولى، كما ذكره الشرواني**، وليست السنة، آخرها: ترك السورة، بل لا يسن فعلها، والله تعالى أعلم(٥٤).

الأَولى:أن يقرأ على ترتيب المصحف،سواء قرأ في الصلاة،أو خارجها،فإذا قرأ سورة، قرأ بعدها التي تليها في المصحف، لأن ترتيب المصحف لحكمة، فلا يتركها، إلاَّ فيما ورد فيه من التفريق، كقراءة:(الم) في الركعة الأولى، و(هل أتى) في الثانية، من صلاة الصبح، ونظائر ذلك، فإن فرق، أو عكس: جاز، لكنه، ترك الأَولى، كما نقل عن البيهقي، أو هو ترك الأفضل، كما عبَّر به النووي، لكن، صرَّح أبو عبيد بكراهته، وابن سيرين بحرمته، ولو قرأ في الركعة الأولى: "قل أعوذ برب الناس"، يقرأ في الثانية: أول البقرة، فلو خالف، فهو خلاف الأولى، كما صرح به النووي، وغيره(٥٥).

يكره تغميض العينين في الصلاة، على ما ذكره العبدري، واختار النووي: عدم الكراهة، إن لم يخف ضرراً، يلحقه بسبب ذلك، ولكنه، خلاف الأولى(٥٦).

يكره الحديث قبل أداء صلاة العشاء،وكذا،بعدها،وقيد بعض العلماء كراهة الحديث قبلها،بما إذا فوَّت وقت الاختيار،فيكره، حينئذٍ، أي: يكون خلاف الأولى، وإلاَّ، فلا(٥٧).

إذا لبس ما يستر عورته، فيشترط فيه: أن يكون مانعاً من إدراك لون البشرة، لكن، لو كان يستر اللون، ويصف الحجم، فإنه يصح، على الصحيح، ولكنه، يكره للمرأة، وهو خلاف الأولى، للرجل، وفي وجه، حكاه الدارمي، والعمراني: لا يصح، إذا وصف الحجم، وذكر النووي: أنه غلط ظاهر(٥٨).

ترك سنة الظهر: خلاف الأولى(٥٩).

كلام الشافعي، يقتضي: أن ترك الدعاء بعد التشهد، وقبل السلام: مكروه، لكن، قيل: كأنه، يريد: خلاف الأولى(٦٠).

إذا كان موضع الإمام أعلى من موضع المأمؤمين،فإن احتيج إليه،لتعليمهم أفعال الصلاة،أو لتبليغ المأموم القوم تكبيرات الإمام،ونحو ذلك:استحب الارتفاع،وإن لم يرد تعليمهم أفعال الصلاة،فهو خلاف الأولى،وقيل:مكروه،وأطلق ابن الصبَّاغ،والمتولي فيه:لفظ الكراهة،ثم قال التاج السبكي:"...ومن تأمل: وجده خارجاً عن الخمسة..."(٦١).

يكره التطويل، لأجل أن يلحق آخرون، وإذا أحس بداخل، وهو في الركوع، أو التشهد الأخير بداخل، ففيه أربعة أقوال، الأول: لم يكره له انتظاره، بل يباح له الانتظار، في الأظهر، إن لم يبالغ في الانتظار، بأن يطوله تطويلاً، لو وزع على جميع الصلاة، لظهر أثره، وكذلك، إن لم يكن هناك تفريق في هذا الانتظار بين الداخلين، بأن ينتظر بعضهم لصداقة، أو شرف، أو سيادة، أو نحو ذلك، بل يسوي بينهم في الانتظار، لله تعالى، **والثاني:** يستحب الانتظار بالشروط المذكورة، **والثالث:** إنه مكروه، كما لو طول، أو فرق، **والرابع:** إنه مبطل للصلاة، مطلقاً، وعلى رأي من رأى الانتظار، فإنه لا ينتظر في غير الركوع، والتشهد الأخير، أما إذا أحس بخارج عن محل الصلاة، أو لم يكن انتظاره لله تعالى، أو بالغ في الانتظار، أو فرق بين الداخلين، أو انتظره في غير الركوع، والتشهد، كأن انتظره في الركوع الثاني من صلاة

الخوف، فلا يستحب، بل يكره الانتظار، قطعاً في غير الركوع، والتشهد الأخير، وأما إذا خالف في غير ذلك، فهو خلاف الأولى، لا مكروه(٦٢).

إذا نوى مفارقة الإمام، فإنه يجوز، لكنه، خلاف الأولى(٦٣).

يسن للمأموم: أن يمكث في مصلاه، حتى يقوم الإمام من مصلاه، إن أراده عقب الذكر، والدعاء، فإذا انصرف قبل ذلك، من غير عذر له، فإنه يكره، وقيل: بل هو خلاف الأولى(٦٤).

يجوز للمأموم أن يصلي الصبح مقتدياً بمن يصلي الظهر، وكذلك، يجوز في كل صلاة هي أقصر من صلاة الإمام، في الأظهر، والثاني: لا يجوز، فعلى الأول: إن ترك الاقتداء أولى، ولو مع انفراده عنه، ناوياً المفارقة، لكن، يحصل بذلك فضيلة الجماعة، وإن فارق إمامه عند قيامه للثالثة، وله أن ينوي مفارقته وأن يسلم، وإن شاء أن ينتظره ليسلم معه، وهو الأفضل، فإن فارقه: لم تبطل صلاته، لأنه فارقه بعذر،

ولم تفت به فضيلة الجماعة(٦٥).

البالغ أولى بالإمامة من الصبي، وإمامة الصبي: مكروهة، أو خلاف الأولى(٦٦). إمامة ولد الزنا، ومن لا يعرف أبوه: خلاف الأولى، وقال البندنيجي: مكروهة، ونسبها الدميري لجماعة(٦٧).

الفعل الملحق بالقليل نحو الحركات الخفيفة المتوالية كتحريك اصابعه مع قرار كفه، أو تحريك جفنه،أو شفته،أو لسانه،أو نحوها، ليس مبطلاً للصلاة في الأصح، لكنه، خلاف الأولى، ورجح بعضهم: الكراهة، خروجاً من خلاف مقابل الوجه: الأصح(٦٨).

عدُّ الآيات في الصلاة: خلاف الأولى، ورخص فيه ابن أبي مليكة، وأبو عبد الرحمن السلمي، وطاوس، وابن سيرين، والشعبي، والنخعي، والمغيرة بن حكيم، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وكرهه أبو حنيفة، كما نقله ابن المنذر(٦٩).

إذا لم تكن بين يدي المصلي سترة، أو كانت، ولكنه، تباعد عنها أكثر من ثلاثة اذرع، فحينئذٍ، لم يكن له دفع المار بين يديه، لتقصيره، لكن، المرور في هذه الحالة: خلاف الأولى، وقال النووي في: شرح صحيح مسلم، وفي: التحقيق: إنه مكروه(٧٠).

تكره الصلاة في الأوقات الخمس،ويستثنى من ذلك:حرم مكة شرفها الله تعالى،فلا تكره فيه صلاة في هذه الأوقات،لكنه،خلاف الأولى،خروجاً من الخلاف،وقيل:تكره(٧١).

ينبغي أن يكون بين المنبر ، والقبلة، قدر ذراع، أو ذراعين، فإذا لم يكن ذلك، فهو خلاف الأولى(٧٢).

يسن للخطيب: أن يبالغ في حسن الهيئة، لكن، يكره لبس السواد، كما هو رأي أبي طالب المكي،والغزالي، وابن عبد السلام، أي: هو خلاف الأولى، وقال الماوردي: "...فينبغي للإمام أن يلبس السواد،إذا كان السلطان له مؤثراً، لما في تركه من مخالفته،وتغير شعاره"(٧٣)،لكنه، محمول على زمنه من منع العباسيين الخطباء إلاَّ به(٧٤). لا يستحب لبس المصبوغ،بل هو خلاف الأولى،وذكر البندنيجي،وغيره: أنه، يكره(٧٥).

الإيتار بركعة واحدة، والاقتصار عليها: خلاف الأولى، وقال أبو الطيب: يكره، وأدنى الكمال: ثلاث ركعات(٧٦).

يجوز لمن صلى الوتر، فزاد على ركعة: الفصلُ بين كل ركعتين بالسلام، وهو أفضل من الوصل بتشهد، أو تشهدين في الركعتين الأخيرتين، ولا يجوز الوصل بأكثر من تشهدين، والوصل: خلاف الأولى، فيما عدا الثلاث، وفي الثلاث: مكروه(٧٧).

الدعاء لأئمة المسلمين،وولاة الأمور،على وجه العموم،بالصلاح،والإعانة على الحق،والقيام بالعدل،ونحو ذلك،ولجيوش الإسلام،مستحب،اتفاقاً،لكن،لو عيَّن إماماً بعينه،فالمتفق عليه بين الأصحاب:أنه لا يجب،ولا يستحب،وظاهر كلام الشيرازي، وغيره:أنه، بدعة،إما أن يكون مكروهاً،وإما أن يكون خلاف الأولى،واختار النووي:أنه لا بأس بالدعاء للسلطان بعينه،إذا لم يكن في الدعاء مجازفة في وصفه،ونحوها(٧٨).

القصر أفضل من الإتمام على المشهور، إذا بلغ سفره ثلاث مراحل، وقيل: إن الإتمام أفضل، مطلقاً، أما إذا لم يبلغ هذه المسافة، فالإتمام أفضل، لأنه الأصل، وخروجاً من خلاف من أوجبه، بل صرح الماوردي في كتاب: الرضاعة، بالكراهة، ونقله النووي عن الشافعي،لكن،الأذرعي:استغرب ذلك، وضعفه، فالمعتمد: أنه خلاف الأولى، كما ذكره الشربيني(٧٩)،وقال البجيرمي:"وما نقل عن الماوردي،عن الشافعي،من كراهة القصر،محمول على كراهة غير شديدة،فهو بمعنى خلاف الأولى"(٨٠).

الإمام المقيم أولى بالإمامة من المسافر، فلو صلى المسافر بمقيم، فهو خلاف الأولى، ولكنهم، اختلفوا، هل هو مكروه، كراهة تنزيه؟، وفيه قولان، حكاهما البندنيجي، والشيخ أبو حامد، والقاضي أبو الطيب، وآخرون، وقال في: الأم: يكره، وقال في: الإملاء: لا يكره، وصححه النووي(٨١).

الجمع بين الصلاتين للمسافر: خلاف الأولى، خروجاً من خلاف من منعه(٨٢).

إن ترك المسجد الواسع، وصلى العيد بهم في الصحراء، فهو خلاف الأولى،ولكن، لا كراهة فيه،وإن صلى في المسجد الضيّق،بلا عذر:كره، كما نص عليه الشافعي(٨٣).

يسن تأخير صلاة العيد، إلى أن ترتفع قدر رمح، وهو سبعة اذرع في رأي العين، فإذا فعلت قبل ذلك، فهي، مكروهة، وقيل: خلاف الأولى(٨٤).

يسن أن يكبر في خطبة العيد الأولى: تسع تكبيرات، وفي الثانية: سبع تكبيرات، والولاء في التكبيرات: سنة، لكن، لو تخلل ذكر بين كل تكبيرتين، أو قرن بينهما، أو بين الجميع: جاز، لكنه، خلاف الأولى(٨٥).

يسن في القيام الأول في صلاة الكسوف قراءة البقرة، وهو أفضل، وإن قرأ قدرها، مع إحسانها، فهو خلاف الأولى(٨٦).

يستحب لكل واحدٍ أن يستعد للموت، وذكر المتولي، والقاضي أبو الطيب، والعمراني، وغيرهم: كراهة الأنين، وضعف النووي قولهم، وذكر أن الصواب: أنه، لا كراهة فيه، لكن،

اشتغاله بالتسبيح، ونحوه، أولى منه، فالأنين: خلاف الأولى، كما صرح به الشيخ زكريا الأنصاري، وغيره[٨٧].

إذا مات الإنسان: غمضت عيناه، ندباً، ووضعه على سرير، ونحوه مما هو مرتفع، من أجل أن لا يصيبه ندواة الأرض، فيتغير بنداوتها، فإن كانت صلبة، جاز وضعه عليها، كما قال ابن الرفعة في: الكفاية، يعني: من غير ارتكاب خلاف الأولى، كما قاله الشيخ زكريا الأنصاري[٨٨].

يتولى غسل الميت: أقرب الورثة، إذا لم تكن بينه وبين الميت عداوة، فإن كانت، فهو كالأجنبي، فيكون حضوره: خلاف الأولى[٨٩].

لا ينظر غاسل الميت من بدن الميت، إلاَّ قدر الحاجة من غير العورة، أما العورة، فحرام، وأما غيرها، بلا حاجة، فمكروه، وقيل: خلاف الأولى[٩٠].

المستحب: أن يكفن الرجل في ثلاثة أثواب: إزار، ولِفافتين، والأفضل: أن لا يكون في الكفن قميص، ولا عمامة، فإن كانا فيه، فلا يكره، لكنه: خلاف الأولى، وهذا الذي صوبه النووي، وذكر: أنه هو المعروف في المذهب، وبه قطع الأصحاب، ونقل عن الشيرازي، أنه ذكر في كتابه: عيون المسائل في الخلاف: أنه يكره التكفين في القميص، خلافاً لأبي حنيفة، لكن، ضعفه النووي، فقال: "...وهذا الذي قاله، مع أنه شاذ في المذهب، ضعيف، بل باطل من جهة الدليل، لأن المكروه: ما ثبت فيه نهي مقصود، ولم يثبت في هذا شيء، والصواب: الأول..."[٩١].

يندب رفع القبر شبراً، فقط، ليعرف فيزار، ويحترم، فلو رفعه، فوق الشبر، فإنه: مكروه، أو هو: خلاف الأولى[٩٢].

يحرم الندب، والنياحة، واللطم، وشق الثوب، ونشر الشعر، ويجوز البكاء قبل الموت، وبعده: خلاف الأولى، وهو قول جمهور الشافعية، وقيل: إن كان البكاء لرقة الميت، وما يخشى عليه من عذاب الله، وأهوال يوم القيامة، فلا يكره، ولا يكون خلاف الأولى، وإن كان للجزع، وعدم

التسليم، فيكره، أو يحرم، وأما إذا غلب البكاء، فلا يوصف بكراهة، لكن، الأولى: أن لا يبكي بحضرة المحتضر[٩٣].

يجوز للمرأة أن تصلي على الجنازة، مأمومة، ومنفردة، وكذلك، إمامة بالنساء، لأنهن كالرجال في صحة صلاتهن، وجماعتهن، وإن كان خلاف الأولى، على ما ذكره ابن الرفعة، وفي: العدة: أنه يستحب لهن الجماعة في جنازة المرأة، واستضعفه الرافعي، والنووي، بل جزم النووي بشذوذه[٩٤].

لو صلي على الجنازة، فحضر من لم يصل، فإنه يندب له الصلاة عليه[٩٥]، وتقع فرضاً، في وجه، ويثاب ثوابه، لكن، الأفضل: فعلها، بعد الدفن، ولا يندب لمن صلاها، ولو منفرداً إعادتها مع جماعة، فإن أعادها: وقعت، نفلاً، وقال بعضهم: الإعادة، خلاف الأولى[٩٦].

لو بادر بعض الورثة، فدفن مورثه في أرض تركها الميت، كان للآخر نبشه، وإخراجه، لكنه،خلاف الأولى، لما فيه من هتك الميت، ولكن، الأصحاب، قالوا: يكره، كما نقله النووي[٩٧].

الدفن في المقبرة أفضل، بالاتفاق، فلو دفن الميت في البيت، فالمشهور، أنه خلاف الأولى، وذكر القفال: أنه، مكروه[٩٨].

يستحب للساعين إذا أخذ الزكاة: أن يدعو للمالك، ترغيباً في الخير، وتطميناً لقلبه، كأن يقول: آجرك الله فيما أعطيت، وجعله لك طهوراً، وبارك الله لك فيما أبقيت، ولكن،لا يتعين دعاء،وفي وجه:الدعاء واجب،وقيل:إن سأله المالك:وجب،لكن،يكره:أن يصلي عليه،على الأصح، وقيل، هو: خلاف الأولى، وقيل: يستحب، وقيل: يحرم[٩٩].

ظاهر ما ذكره الصيدلاني:أن الصلاة على غير الرسل:في حكم ترك الأولى والأدب،وهذا لا يبلغ ما يوصف بالكراهية،وفي هذا نظر،على ما ذكره إمام الحرمين، وصرح السبكي بالكراهة،ثم قال:"...وقيل:خلاف الأولى"[١٠٠]،وذكر النووي عن الشيرازي، والعمراني:أنه يستحب أن يقول:اللهم صل على آل فلان،ونقل عن الماوردي قوله:إن قال:اللهم صل

عليهم،فلا بأس به،وذكر النووي:أن هذا خلاف المذهب،وأنه خلاف ما قطع به الأكثرون،إذ صرحوا:بأنه تكره الصلاة على غير الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم،ابتداءً،في هذا الموضع،وغيره،وإنما يقال،تبعاً،وقال المتولي:لا تجوز الصلاة على غير الأنبياء،ابتداء،وذكر النووي:أن مقتضى عبارته:التحريم،مع أن المشهور،هو:الكراهة،وقيل:خلاف الأولى،ولا يسمى:مكروها،فحصل أربعة أوجه: الأول:مكروه،وهو ما صححه الرافعي،والنووي،والثاني:حرام،وهو قول المتولي،والثالث: خلاف الأولى،وهو قول الصيدلاني،وغيره، والرابع: مستحب عند أخذ الصدقة(١٠١).

تكره الصدقة بالفاضل عن الكفاية في الحالة لمن كان عليه دين،أو لم يكن،لكن،له من تلزمه نفقته،أو لم يكن ذلك كله،لكنه،لا يصبر على الإضافة،أو الفاقة،أو الحاجة، وقيل: هو خلاف الأولى، فأما من يصبر عليها، فيستحب له ذلك، وفي وجه: يكره، مطلقاً من دون تفصيل، وفي وجه آخر: يستحب، مطلقاً(١٠٢).

الإفطار في السفر، عند التضرر بالصوم: خلاف الأولى(١٠٣).

حجامة الصائم، وكذا الفصد، إن لم نقل: تفطر على قول، وبه قال ابن المنذر، وابن خزيمة، وأبو الولي النيسابوري، والحاكم أبو عبد الله، فهي خلاف الأولى، كما جزم به النووي في: المجموع، وهو رأي الأكثر، وقيل: مكروه، وهو ما جزم به الرافعي، والنووي في: روضة الطالبين(١٠٤).

الخروج من صوم التطوع، أو صلاته، بعد التلبس، وذكر السبكي في: رفع الحاجب: أنه، بعد الثلثين، بغير عذر: مكروه، وهو المذهب، وفي وجه، حكاه الرافعي: أنه، خلاف الأولى، أما إذا كان بعذر، فهو: غير مكروه(١٠٥).

صوم يوم عرفة للحاج، هو خلاف الأولى، على ما صححه التاج السبكي، والزركشي، وغيرهما، وقيل: يكره، وقال المتولي: إن كان في الصيف، أو في الشتاء، ولكنه، ضعيف: كره، وإن كان قوياً، لا يؤثر فيه الصوم، فالأفضل: أن يصوم(١٠٦).

غسل المعتكف يده في المسجد من غير طست، ذكر الروياني: أنه مكروه، وقيل: خلاف الأحسن[١٠٧].

الأفضل: أن يحرم من دويرة أهله في قول، واستظهره الرافعي، وفي قول: من الميقات، واستظهره النووي، بل أطلق جماعة: الكراهة في تقديم الإحرام على الميقات، ولو قيل: إنه، خلاف الأولى، لكان، أولى، وقيل: إن أمن محظورات الإحرام، فمن دويرة أهله، وإلاَّ فمن الميقات[١٠٨].

يجوز للمحرم: أن يغسل رأسه بالسدر، والخطمي[١٠٩]، لكن، يستحب له: أن لا يفعله، خوفاً من انتتاف الشعر، ولأنه ترفُّهٌ، ونوع زينة، وذكر النووي: أن الجمهور، لم يذكروا كراهته، بل اقتصروا على أنه:، خلاف الأولى، وصرح البندنيجي بكراهته،

وذكر الرافعي: أن الحَنَّاطي، ذكر كراهته عن القديم[١١٠].

إذا طاف راكباً، من غير عذر، ففيه: وجهان: أحدهما، وهو الأشهر: أنه، لا يكره، لكنه، خلاف الأولى، وثانيهما، وهو ما أورده الماوردي، والطبري، والبندنيجي، والعبدري: يكره، واختاره الإمام، إذا لم يمكن استيثاق الدابة[١١١].

الشرب في الطواف: مكروه، أو خلاف الأولى، فإن خالف، وشرب: لم يبطل طوافه، وذكر ابن المنذر: الرخصة فيه عن طاوس، وعطاء، وأحمد، وإسحاق، وبه أخذ[١١٢].

إذا أتى بالسعي، بعد طواف القدوم: وقع ركناً، ولا يعاد بعد طواف الإفاضة، فإن أعاده: كان خلاف الأولى، وقال الشيخ أبو محمد الجويني، وولده إمام الحرمين، وغيرهما: يكره إعادته، لأنه بدعة، وبالكراهة، جزم النووي[١١٣].

من السنة: أن يسعى، ماشياً، فلو سعى راكباً: جاز، ولا يقال: مكروه، لكنه، خلاف الأولى، كما ذكره النووي، ولا دم عليه، وقال أبو ثور: لا يجزئه، ويلزمه الإعادة[١١٤].

السنة:أن يقطع التلبية،مع أول حصاة،وكذلك،يستحب للمعتمر:أن يقطع التلبية،بأخذه في الطواف،فلو شرع الحاج في خلاف الأولى،وهو:تقديم الطواف على الرمي،أو الحلق،على رأي

من يرى،أنه نسك:قطع التلبية بشروعه فيه،أيضاً، ولو خالف السنة، بأن قطع التلبية، وكبر، قبل رمي جمرة العقبة وغيرها من أسباب التحلل، أو استدام التلبية، ولم يكبر، إلى أن فرغ من رمي الجمرة: كان فاعلاً لمكروه، ولا فدية عليه(١١٥).

يحرم، أو يكره نقل تراب الحرم، وأحجاره، وما عمل من طينه كالأباريق، وغيرها إلى الحل، فيجب رده إلى الحرم، بخلاف ماء زمزم، ونقل تراب الحل إلى الحرم: مكروه، أو خلاف الأولى، وهو الظاهر، لعدم ثبوت نهي صحيح، صريح فيه(١١٦).

المبحث الثالث: خلاف الأَولى في مسائل الأبواب الفقهية الأخرى:

وفي هذا المبحث مسائل عديدة، وهي:

يستحب في العقيقة: أن تفصل أعضاؤها، ولا يكسر شيء من عظامها، فإن كسر، ففيه وجهان: أحدهما: أنه خلاف الأولى، وصححه النووي، وثانيهما: أنه مكروه(١١٧).

يسن العدل في العطية بين الأولاد،وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام:لو كان بعضهم فقيراً،وبعضهم غنياً،ففي تقديم الفقير على الغني نظر،واحتمال،وعبارة النووي، تقتضي: أن ترك المساواة، في وجه: خلاف الأولى، لكن، جزم الرافعي، والنووي: بالكراهة، وهو الوجه الآخر، وجزم ابن حبان بالتحريم(١١٨).

يجوز رد الوديعة للمودَع بحالة لا يلزمه فيها القبول ابتداء،أما إذا كانت بحيث يجب القبول وذلك في حالة عدم وجود من يصلح لها غيره،وخاف إن لم يقبلها: هلكت، ففي: المهذب،وغيره: أن القبول واجب،فيظهر تحريم الرد،وإن كانت بحيث يندب القبول،وذلك فيما لو وثق في قدرته على حفظها،فالرد:خلاف الأولى،إذا لم يرض به المالك،فإن طلبها المالك:وجب ردها إليه،فإن أخر بلا عذر مع الإمكان: ضمن(١١٩).

ذكر الروياني:أنه،لا يكره بيع شيء من الملك الطلق،إلاَّ أرض مكة،فإنه يكره بيعها، وإجارتها،للخلاف،لكن،القول بالكراهة، ذكر النووي: أنه غريب في كتب الأصحاب، وذكر: أن الأحسن، أن يقال: هو خلاف الأولى، لعدم ثبوت نهي مقصود فيه(١٢٠).

يحرم نظر الفحل البالغ إلى عورة حرة كبيرة،أجنبية،وكذا،وجهها،وكفيها،وكذا،عند الأمن على الصحيح،لأن النظر،مظنة للفتنة،ومحرك للشهوة،ووجهه الإمام:باتفاق المسلمين،على منع النساء من الخروج سافرات الوجوه،والثاني،وهو المقابل للصحيح:

أنه، لا يحرم، ونسبه الإمام للجمهور، فقيل: مكروه، وقيل: خلاف الأولى(١٢١).

استحب العلماء ترك المغالاة في المهور، والمغالاة في المهور: خلاف الأولى، ولم يقولوا عن المغالاة: مكروهة، بل صرح إمام الحرمين بعدم الكراهة(١٢٢).

لا يكره نثر السكر،ونحوه، في إملاكات الزواج، قال الماوردي: "أما نثر السكر، واللوز، في العرس،أو غير ذلك،من طيبٍ،أو دراهم،فمباح،إجماعاً،اعتباراً بالعرف الجاري..."(١٢٣)،ولكنه،خلاف الأولى،كما صححه النووي،لأنه لم يرد فيه نهي مخصوص،وقيل:يكره النثر،وهذا منصوص: الأم، والتقاطه، أيضاً: خلاف الأولى(١٢٤).

تكره الوليمة على النكاح في اليوم الثالث، وهذا، هو المعروف في: الشرحين، والروضة، والمحرر، وغيرها، لكن، في: تصحيح التنبيه: أنها: خلاف الأولى(١٢٥).

إذا كان في موضع الوليمة منكر،ويزول بحضوره،فليحضر،إجابة للدعوة،وإزالة للمنكر،لكن،إن علم،قبل حضوره،أنه:لا يزول بحضوره،وهو لا يستطيع على إزالته، فالأصح:تحريم الحضور،وقيل:إنه خلاف الأولى،كما لو كان المنكر،يفعل إلى جوار داره،فإنه: لا يلزمه الانتقال من داره،ولا سد أذنيه،إنما،ينكر بقلبه، وعلى هذا، جرى بعض العراقيين، وخطأه النووي، ولا يغتر بجلالة صاحب: التنبيه، ونحوه ممن ذكره(١٢٦).

الأصل في القسم: الليل، والنهار: تبع له، فإن عمل ليلاً، وسكن نهاراً، كالحارس، فعكسه، وليس لمن أصل نوبته الليل: أن يدخل في نوبة على زوجة أخرى، ليلاً، لما فيه من إبطال ذات النوبة، وله الدخول نهاراً، لوضع متاع، ونحوه، لكن، ينبغي، إذا دخل نهاراً: أن لا يطول مكثه، لكنه، خلاف الأولى[١٢٧].

الشرب قائماً،بلا عذر:مباح،على ما اقتضاه كلام الرافعي،وحملوا النهي الوارد فيه على حالة السير،واختار النووي:أنه خلاف الأولى،وقال تقي الدين السبكي:مكروه[١٢٨].

عمارة الدور، ونحوها: خلاف الأولى، وربما قيل: تكره[١٢٩].

إذا جمع في السلام بين الإشارة، واللفظ، فحسن، لكن، الإشارة بالسلام باليد، ونحوها، بلا لفظ: خلاف الأولى، ولا يجب لها رد كما ذكره الرملي[١٣٠].

من السنة في البقر، والغنم: الذبح، ويجوز عكسه، ولكنه، خلاف الأولى، وقيل: مكروه، وحكى مجلي عن الشيخ أبي حامد: أن نحر البقر، والغنم، حرام، إجماعاً[١٣١].

السنة:أن يسلم الراكب على الماشي،والماشي على القاعد،والصغير على الكبير،والقليل على الكثير،فلو انعكس الأمر،فإنه لم يكره،لكنه، خلاف الأولى،صرح بعدم الكراهة:المتولي،وغيره،وهذا،فيما إذا تلاقيا،أو تلاقوا في طريق،فأما إذا ورد على قاعد، أو قوم، فإن الوارد: يبدأ بالسلام، سواء كان صغيراً، أو كبيراً، قليلاً، أو كثيراً[١٣٢].

من أراد التضحية،فدخل عليه عشر ذي الحجة:كره له،كراهة تنزيه:أن يقلم شيئاً من أظفاره،وأن يحلق شيئاً من شعر رأسه،ووجه،أو بدنه،حتى يضحي، وهذا هو المذهب، وهو الصحيح، كما ذكره النووي، وفي وجه: أنه حرام، حكاه أبو الحسن العبادي، في كتابه: الرقم، وحكاه عنه الرافعي،وذكر النووي: أنه، كراهة تحريم، وقال أبو إسحاق الشيرازي، وأبو حامد، والدارمي،والعبدري،وغيرهم: المستحب تركه، ولم يقولوا: إنه مكروه،أي: هو خلاف الأولى، وهو شاذ ضعيف، كما ذكره النووي، وفي وجه، حكاه الرافعي: أن الحلق، والقلم،لا يكرهان، إلاَّ إذا دخل العشر، واشترى أضحية، أو عيَّن شاة، أو غيرها من مواشيه للتضحية، وفي قول، حكاه

الرافعي، أيضاً: أنه لا يكره القلم، بخلاف الحلق،وذكر النووي:أن هذه الأوجه، كلها، شاذة، ضعيفة(١٣٣).

تجوز الاستنابة في ذبح الضحية، والأفضل: أن يستنيب مسلماً، فقيهاً في باب الأضحية، ويكره استنابة كتابي، وصَبي، وأعمى، أما استنابة الحائض، والنفساء، فهي خلاف الأولى، وفي وجه، ذكره الماوردي، ونقله عنه الرافعي: أنها، مكروهة(١٣٤).

اختلفوا في حكم النذر ،على أربعة أوجه: الأول: مكروه، وإليه أشار النووي في: المجموع، والثاني: إنه خلاف الأولى، واختاره ابن أبي الدم، والثالث: إنه قربة، وبه جزم المتولي، والقاضي حسين، والرافعي في: نذر الكافر، وفي: شرح المهذب في: باب ما يفسد الصلاة، ما يقتضيه، ،ويستثنى من إطلاق القربة: ما لو نذر أن يطيب غير الكعبة من المساجد، فالراجح عند الإمام من احتماليه: عدم صحة نذره، واختاره في: المجموع: عدم صحته، والرابع: التفصيل، فيستحب نذر التبرر، وهو الذي لا يكون معلقاً على شيء، ولا يستحب المعلق، واختاره ابن الرفعة، وقال ابن سراقة في: التلقين: إنه مباح، والوفاء به لازم(١٣٥).

يندب لمن كان أهلاً للقضاء، ولم يكن مشهوراً بين الناس، بل كان خاملاً، يرجو بالقضاء نشر العلم، أو لم يكن خاملاً، أي: لم يكن مشهوراً، وكان محتاجاً إلى الرزق، وكذا، يندب طلب القضاء، إذا كانت الحقوق مضاعة، لجور، أو عجز، أو فسدت الأحكام بتولية جاهل، فيقصد بالطلب: تدارك ذلك، وإن لم يكن خاملاً، بل كان مشهوراً ، ولا محتاجاً للرزق، بل كان مكفياً به، فحينئذٍ، يكون الطلب، مكروهاً، على الصحيح، والثاني: لا كراهة في ذلك، ولكنه، خلاف الأولى(١٣٦).

ظاهر ما نقله المزني: أن التصدي للقضاء في المسجد لا يلتحق برتبة المكروه، ولكن الأَوْلى تركُه، وكلام الشافعي في مجموعاته ناص على الكراهية(١٣٧).

يكره القضاء، وهو غضبان، وبه جزم النووي، وهذا، هو المشهور، وخص الإمام، والبغوي، وغيرهما، الكراهة، بما إذا كان الغضب لغير الله تعالى، وشذ الماوردي، فذكر: أنه خلاف الأولى[١٣٨].

يكره للحاكم، أو القاضي: أن يبيع، ويشتري بنفسه، وكذا، سائر المعاملات، وسواء في ذلك مجلس الحكم، وغيره، وهو في المجلس، أشد كراهة، على المشهور، وقيل: هو خلاف الأولى، ومع ذلك، فالبيع صحيح[١٣٩].

يستحب أن يجلس الخصمان، أمام القاضي، عند التخاصم، ويجوز لهما: أن ينتصبا، كما هو الواقع غالباً، لكنه، خلاف الأولى، والأدب، وقال الماوردي: لا تسمع الدعوى منهما، وهما قائمان، حتى يجلسا بين يديه، تجاه، وجهه[١٤٠].

عمارة الدور، ونحوها: خلاف الأولى، وربما قيل: تكره[١٤١].

الخاتمة:

الحمد لله في البدء والختام، والصلاة وأفضل السلام، على من ظلل بالغمام، وعلى آله الكرام، وصحبه الأعلام، ومن تبعم بإحسان إلى يوم القيامة.

أما بعد، فقد انتهيت من كتابة بحثي هذا، وأرجو أن أكون قد وفقت فيه، وإن تكن الأخرى، فأرجو أن أكون قد ساهمت ولو بجزء يسير من شرف الكتابة في مثل هذه البحوث المهمة، وتوصلت في نهاية إلى أهم النتائج، وهي ما يأتي:

ـ تعد هذه الدراسات أساساً لمعرفة ماهية الخلاف الحاصل في مسائلها، تبعاً لطبيعة النهي الموجود في الأدلة، وهل يحمل على مصطلح الكراهة، أو يدل على مصطلح خلاف الأولى؟.

ـ إن المكروه، هو: ما ورد فيه نهي مخصوص، وخلاف الأولى، هو: ما لم يرد فيه نهي مخصوص، واختلاف المكره، وخلاف الأولى، هو اختلاف الخاصين.

ـ أول من استخدم مصطلح خلاف الأولى بهذا المعنى الذي انتشر في المذهب، هو إمام الحرمين، ومشى عليه بقية فقهاء المذهب.

ـ رأى الإمام تاج الدين السبكي: أن مصطلح خلاف الأولى، هو أحد مصطلحات الحكم التكليفي، وعلى رأيه هذا، تكون الأحكام التكليفة، ستة، خلافاً لما هو المشهور من أنها خمسة، وهو رأي جمهور العلماء.

ـ جمعت مسائل فقهية تطبيقية كثيرة، تزيد على المائة بقليل، وكان حظ العبادات منها أكثر، فقد زادت على السبعين مسألة بقليل، وزادات المسائل في الأبواب الفقهية الأخرى على العشرين بقليل.

وختاماً، أرجو من الله تعالى أن أكون قد وفقت في بحثي هذا، وإن تكن الأخرى، فهو مني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

(١) ينظر: المحصول: ٨٩/١، وشرح تنقيح الفصول: ص٥٩، وشرح مختصر الروضة: ٢٥٤/١، والتوضيح شرح التنقيح: ص٣١،٣٢، وبيان المختصر: ٣٢٤/١، والإبهاج: ٤٣/١، ورفع الحاجب: ٤٨٣،٤٨٢/١، والبحر المحيط: ١٥٦/١، والتحبير شرح التحرير: ٧٩٣/٢ فما بعدها، وتيسير التحرير: ١٠/١.

(٢) ينظر: المحصول: ١٠٩/١، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٩٦/١، وشرح مختصر الروضة: ٢٥٤/١، والتوضيح شرح التنقيح: ص٣٢، وبيان المختصر: ٣٢٦،٣٢٤/١، وتيسير التحرير: ١٣٠/٢.

(٣) ينظر: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: ص٣٢ فما بعدها، ولباب المحصول في علم الأصول: ٢١٢/١، وشرح المنهاج في أصول الفقه: ٥٩/١، والأشباه والنظائر: ٧٨/٢، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول: ٨١،٨٠/٢، والبحر المحيط في أصول الفقه: ٢٣١/١، وتشنيف المسامع في شرح جمع الجوامع: ١٦١/١، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع: ص٣٨، والتحبير شرح التحرير: ١٠١٠/٣، وقرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين: ص١٨،١٩.

(٤) البرهان في أصول الفقه: ١٠٨،١٠٧/١.

(٥) نهاية المطلب: ٤٦٧/١٨، ويلاحظ: أن القرافي، والزركشي، نقلا نصاً، آخر بمعناه، وكأنه مختصر من هذا النص، مع بعض الزيادات فيه، والله تعالى أعلم، ونص عبارة القرافي: "...قال إمام الحرمين في: النهاية: إنما يقال على ترك الأولى إن كان منضبطاً نحو الضحى، وقيام الليل، وما لا تحديد له، وما لا ضابط من المندوبات لا يسمى تركه مكروهاً، وإلاَّ لكان الإنسان في كل وقت ملابساً لمكروهات كثيرة من حيث إنه لم يتصدق بأحد ثيابه، أو لم يقم فيصلي ركعتين، أو يعود مريضاً في المدينة إلى غير ذلك"، ونص الزركشي: "...وكلام الإمام في كتاب الجمعة، يقتضي أنه لا فرق بينهما، فإنه قال: كل فعل مسنون، صح الأمر به مقصوداً، فتركه مكروه، وقال في موضع آخر: إنما يقال: ترك الأولى إذا كان منضبطاً كالضحى وقيام الليل، وما لا تحديد له ولا ضابط من المندوبات لا يسمى تركه مكروهاً، وإلاَّ لكان الإنسان في كل وقت ملابساً للمكروهات الكثيرة من حيث إنه لم يقم فيصلي ركعتين، أو يعود مريضاً، ونحوه. اه"، وقد بحثت عن هذا النص في كتاب الجمعة، وفي غيره، ولم أعثر عليه، مع أن النص الأول، موجود في كتاب الجمعة، من كتاب: نهاية المطلب، ونصه: "...غسل الجمعة مندوب إليه، قال الشيخ أبو بكر: تركه مكروه، وهذا عندي جارٍ في كل مسنون صح الأمر به مقصوداً، وقد ذكرت حقيقة المكروه في فن الأصول"، والله تعالى أعلم، ينظر: البرهان في أصول الفقه: ١٠٨،١٠٧/١، ونهاية المطلب: ٥٢٨/٢، ونفائس الأصول: ٢٧٨/١، والبحر المحيط: ٤٠٠/١.

(٦) أخرجه الستة واللفظ للبخاري، ينظر: صحيح البخاري: ٣٩١/١(١١١٠)، وصحيح مسلم: ٤٥٩/١(٧١٤)، وسنن أبي داود: ١٢٧/١(٤٦٧)، وسنن الترمذي: ١٢٩/٢(٣١٦)، وسنن النسائي: ٥٣/٢(٧٣٠)، وسنن ابن ماجه: ٣٢٣،٣٢٤/١(١٠١٢،١٠١٣).

(٧) الأشباه والنظائر: ٧٨/٢.

(٨) البحر المحيط: ٤٠٠/١.

(٩) تشنيف المسامع بجمع الجوامع: ١٦٢،١٦١/١، وينظر: نهاية المطلب: ١٩/١٩، والغيث الهامع: ص٣٩،٣٨،ونص كلام إمام الحرمين: "...أطلق كثير من أصحابنا الإباحة في اللعب بالشطرنج،وقال المحققون: إنه مكروه، وهذا هو الصحيح، ولا آمن أن الذين أطلقوا الإباحة، أرادوا: انتفاء التحريم؛ فإن التعرض للفصل بين المكروه والمباح مما أحدثه المتأخرون، ثم قال الأصحاب: لا يحرم، ما لك تنضم إليه مسابة، أو ترك صلاة...".

(١٠) تشنيف المسامع بجمع الجوامع: ٢٣٢،٢٣١/١، ويلاحظ: أن كلمة: أو لا بنهي مخصوص، كتبت في النسخة التي بين أيدينا، هكذا: أولى بنهي مخصوص، فكتبتها، صحيحة، وينظر: التلخيص في أصول الفقه: ١٧١،١٧٠/١، والمستصفى: ٥٤،٥٣/١، ومنتهى الوصول والأمل: ص٣٩، والغيث الهامع: ص٦٨ فما بعدها.

(١١) شرح المحلي على جمع الجوامع(المطبوع مع حاشية العطار):١١٦،١١٥/١،وينظر:نهاية المطلب:٤٦٧/١٨.

(١٢) ينظر: المستصفى: ٥٤،٥٣/١، ومنتهى الوصول والأمل: ص٣٩، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول: ٨١،٨٠/٢، والبحر المحيط في أصول الفقه: ٢٣٢،٢٣١/١.

(١٣) ينظر: العين: ٣٧٦/٣(مادة: كره)، والمحكم والمحيط الأعظم: ١٢٦،١٢٧/٤(مادة: ك ر هـ)، ومختار الصحاح: ص٥٦٩،٥٦٨(مادة: ك ر هـ).

(١٤) الإبهاج في شرح المنهاج: ٥٩/١، وينظر: البرهان في أصول الفقه: ١٠٨/١، ولباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب: ١٠١/١.

(١٥) سورة الإسراء: من الآية: ٣٨.

(١٦) ينظر: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول: ٨١،٨٠/٢، والمجموع: ٢٣٨/١، وتفسير القرآن العظيم(تفسير ابن كثير): ١٧١/٢، والمغني: ٤١٣/١٠، والمبدع: ٣٧٣/٦.

(١٧) ينظر:البحر المحيط:٣٩٣/١،وينظر:نهاية المطلب٢١/١٩،ويلاحظ:أن إمام الحرمين قال في كتاب الشهادات: "...فإنه كثيراً ما يطلق الكراهية، ويريد التحريم كما قال: "وأكره استعمال أواني الذهب والفضة"،وأراد التحريم".

(١٨) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي: ص٩٣، وتصحيح الفروع: ٤٥/١.

(١٩) ينظر:العدة في أصول الفقه:١٦٣٠/٥ فما بعدها،والمستصفى:٥٤،٥٣/١،والمحصول:١٠٤/١،ومنتهى الوصول والأمل:ص٣٩،وشرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي:ص٨٥،وإعلام الموقعين عن رب العالمين:٣٩/١ فما بعدها،والإبهاج في شرح المنهاج:٥٩/١، ورفع الحاجب:٥٦٣،٥٦٢/١،والبحر المحيط:٣٩٣/١ فما بعدها،والفروع،وتصحيح الفروع:٤٥/١،والتحبير شرح التحرير: ١٠٠٩،١٠٠٨/٣،ومختصر التحرير شرح الكوكب المنير:٤١٨/١،وتيسير التحرير:٢٢٥/٢،ويلاحظ:أن المرداوي،ذكر تفصيلاً في الذي يراد من الكراهة التي ترد عن الإمام أحمد،ولم يرد دليل على حكمها،فقال: "...لكن،لو ورد عن الإمام أحمد الكراهة في شيء،من غير أن يدل دليل من خارج على التَّحريم،ولا على التَّنزيه، فللأصحاب فيها وجهان،هل المراد التَّحريم أو التَّنزيه؟،أحدهما:المراد:التَّحريم،اختاره الخلال،وصاحبه أبو بكر عبد العزيز،وابن حامد،وغيرهم،بدليل ما تقدم،وقد قال الخرقي:(ويكره أن يتوضَّأ في آنية الذهب والفضة)،وهو محرم، لكن قالوا عن كلامه:إنما كان محرماً بدليل،وهو قوله:(والمتخذ آنية الذهب والفضة عاص،وعليه الزكاة)،فهذه قرينة تدل على التحريم،والوجه

الثاني:المراد:التنزيه،اختاره جماعة من الأَصحاب،وفيه وجه ثالث:يرجع إلى القرائن،وهو أظهر الأَوجه،وقد قال الإمام أَحمد:(أكره النفخ في الطعام،وإدمان اللحم،والخبز الكبار)،ومراده:كراهة التنزيه هنا،والله أعلم".

(٢٠) ينظر: المستصفى: ٥٤،٥٣/١، والمحصول: ١٠٤/١، ومنتهى الوصول: ص٣٩، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١٢٢/١، وصفة الفتوى والمفتي والمستفتي: ص٩٣، وشرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي: ص٨٥، والإبهاج في شرح المنهاج: ٥٩/١، وتحفة المسؤول في شرح منتهى السول: ٨١،٨٠/٢، والبحر المحيط: ٣٩٤/١، والتحبير شرح التحرير: ١٠١١/٣، وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان: ص٢٢.

(٢١) الهداية: ٧٨/٤،وينظر: تحفة الملوك:ص٢٢٣،والتوضيح على التنقيح:ص٤٣٢،وتبيين الحقائق: ١٠/٦، وشرح التلويح على التوضيح: ٢٠/١، والبحر المحيط: ٣٩٤/١، ولسان الحكام: ص٣٧٧، وأنيس الفقهاء: ص٢٨٠.

(٢٢) ينظر:المستصفى: ٥٤،٥٣/١،والمحصول: ١٠٤/١،ومنتهى الوصول:ص٣٩،والإحكام في أصول الأحكام: ١٢٢/١،وشرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي:ص٨٥،وشرح مختصر الروضة: ٣٨٤،٣٨٣/١،والإبهاج: ٥٩/١،ورفع الحاجب: ٥٦٣،٥٦٢/١،وبيان المختصر: ٣٩٦،٣٩٧/١،وتحفة المسؤول: ٨٠،٨١/٢،وفصول البدائع في أصول الشرائع: ٢٦٠/١، والتقرير والتحبير: ١٤٣/٢، وتيسير التحرير: ٢٢٥/٢، وغاية البيان: ص٢٢.

(٢٣) ينظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين: ١٥٢/١، والمستصفى: ١٦٠/١ فما بعدها، وبداية المجتهد: ٢٠/٣، ومنتهى الوصول والأمل: ص٣٩، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١٢٢/١، ونفائس الأصول في شرح المحصول: ٢٧٨/١، وشرح مختصر الروضة: ٣٨٤/١، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول: ٨١،٨٠/٢، والبحر المحيط: ٣٩٤/١، والنقود والردود: ٤٠٨/١، والتحبير في شرح التحرير: ١٠٠٨/٣ فما بعدها، والتقرير والتحبير: ١٤٣/٢، وتيسير التحرير: ٢٢٥/٢، ويلاحظ: أن ابن رشد قال: "...وأما المحرمات لعينها المختلف فيها فأربعة: أحدها: لحوم السباع من الطير ومن ذوات الأربع، والثاني: ذوات الحافر الإنسية، والثالث: لحوم الحيوان المأمور بقتله في الحرم، والرابع: لحم الحيوانات التي تعافها النفوس وتستخبثها بالطبع، وحكى أبو حامد عن الشافعي: أنه يحرم لحم الحيوان المنهي عن قتله، قال: كالخطاف والنحل، فيكون هذا جنساً خامساً من المختلف فيه، فأما المسألة الأولى: وهي السباع ذوات الأربع، فروى ابن القاسم عن مالك: أنها مكروهة، وعلى هذا القول: عول جمهور أصحابه، وهو المنصور عندهم، وذكر مالك في الموطأ: دليله، أنها عنده محرمة، وذلك أنه قال بعقب حديث أبي هريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "أكل كل ذي ناب من السباع حرام"، وعلى ذلك الأمر عندنا، وإلى تحريمها ذهب الشافعي، وأشهب وأصحاب مالك، وأبو حنيفة، إلاَّ أنهم اختلفوا في جنس السباع المحرمة، فقال أبو حنيفة: كل ما أكل اللحم فهو سبع، حتى الفيل والضبع واليربوع عنده من السباع، وكذلك السنور، وقال الشافعي: يؤكل الضبع والثعلب، وإنما السباع المحرمة التي تعدو على الناس كالأسد والنمر والذئب، وكلا القولين في المذهب، وجمهورهم: على أن القرد لا يؤكل ولا ينتفع به، وعند الشافعي أيضاً:أن الكلب حرام لا ينتفع به؛لأنه فهم من النهي عن سؤره نجاسة عينه..."، والحديث أخرجه مالك، وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه،ينظر:موطأ مالك: ٤٩٦/٢(١٠٦٠)،وسنن ابن ماجه: ١٠٧٧/٢(٣٢٣٣)، وصحيح ابن حبان: ٨٣/١٢(٥٢٧٨)، ويلاحظ: أن نص ما في: الموطأ: "...قال مالك: وهو الأمر عندنا".

وينظر: مختصر اختلاف العلماء: ١٩٢،١٩٣/٣، والمحيط البرهاني: ٣٤٧،٣٤٨/٦، والجوهرة النيرة: ٢٢٠/١، والنوادر والزيادات: ٣٧٢/٤، والتاج والإكليل لمختصر خليل: ٣٥٦/٤، وحلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: ٣٥٢/٣، والمهذب: ٤٤٨/١ فما بعدها، ونهاية المطلب في دراية المذهب: ٢٠٩/١٨ فما بعدها، والبيان في مذهب الإمام الشافعي: ٥٠٠/٤ فما بعدها، والعزيز: ١٢٧/١٢ فما بعدها، والمعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة: ٤٢٠/١ فما بعدها، ومختصر الخرقي: ص١٤٥،١٤٦، والمغني: ٦٦/١١، والكافي في فقه الإمام أحمد: ٥٥٦/١ فما بعدها، والمحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ١٨٩/٢، والمحلى:٦٥/٦،٦٨،ويلاحظ:أن ابن حزم قال:"...ولا يحل...ولا شيء من السباع ذوات الأنياب،ولا أكل الكلب، والهر،الإنسي،والبري سواء،ولا الثعلب، حاشا الضبع وحدها، فهي حلال أكلها، ولو أمكنت ذكاة الفيل لحل أكله".

(٢٤) البرهان في أصول الفقه: ١٠٨/١.

(٢٥) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ٤٩٠/١.

(٢٦) ينظر: البحر المحيط: ٣٩٥/١، والتحبير شرح التحرير: ١٠١٢/٣.

(٢٧) ينظر: العين: ٢٦٥/٤ فما بعدها(مادة: خلف)، وتهذيب اللغة: ١٦٨،١٧٤/٧(مادة: خلف)، ومختار الصحاح: ص١٨٥ فما بعدها(مادة: خ ل ف).

(٢٨) ينظر: العين: ٣٦٥/٨ فما بعدها(مادة: ولي)، وتهذيب اللغة: ٣٢١/١٥ فما بعدها(مادة: ولي)، ومعجم مقاييس اللغة: ١٤١/٦،١٤٢(مادة: ولي)، ومختار الصحاح: ص٧٣٦،٧٣٧(مادة: و ل ي)، ولسان العرب: ٤٠٦/١٥ فما بعدها(مادة: ولي)، والمصباح المنير: ٦٧١،٦٧٢/٢(مادة: الولي)، والقاموس المحيط: ص١٧٣٢(باب الباء، فصل القاف).

(٢٩) ينظر: جمع الجوامع: ص١٣،١٤، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع: ١٦٠/١، وشرح المحلي على جمع الجوامع: ١٠٩/١ فما بعدها(المطبوع مع حاشية العطار).

(٣٠) ينظر: حاشية الشربيني على الغرر البهية في شرح البهجة الوردية: ١١٧/١، وحاشية الرشيدي على نهاية المحتاج: ١٣٦/١، وحاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج: ١٣٦/١، وحاشية الجمل على شرح المنهج: ١٥٩/٢، وشرح المقدمة الحضرمية: ص٢٨٥، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ١٦٣/١.

(٣١) ينظر: المنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية: ص١٢٥، ومغني المحتاج: ١٩٢/١، وحاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج: ٢٥٩/٢، ونهاية المحتاج: ١٩٥/١، وحاشية الجمل على شرح المنهج: ٢٧٣/١، وشرح المقدمة الحضرمية: ص٢٨٤،٢٨٥، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢٣٧/١.

(٣٢) ينظر:المهذب:١٥/١، والعزيز: ١٣٤/١، والمجموع: ٣١٤/١، والمهمات: ١٧٧،١٧٨/٢، والنجم الوهاج: ٣٥٤/١،٣٥٥، ومغني المحتاج: ١٩٢/١، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: ٥١/١، ويلاحظ: أنه على القول بأنه خلاف الأولى، قطع البغوي، وغيره، وهو مقتضى كلام أبي إسحاق الشيرازي، والأكثرين، وصححه النووي.

(٣٣) ينظر: العزيز: ١٣٤/١، والمحرر: ص١١٨، وروضة الطالبين: ٦٣/١، والتحقيق: ص٧٨،٧٩، وشرح صحيح مسلم: ٢٣٢/٣، وشرح مشكل الوسيط: ٢٩١/١، والأشباه والنظائر: ٧٩/٢، والمهمات: ١٨١/٢، وكفاية الأخيار في حل غاية الاختصار: ص٣١، ومغني المحتاج: ١٩٢/١، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: ٥٥/١، وتحفة المحتاج: ٢٣٧/١، وحاشية العبادي على تحفة المحتاج: ٢٣٧،٢٣٨/١، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢٣٧/١، ويلاحظ: أن القول بخلاف

الأولى،جزم به النووي في: التحقيق، وقال في: شرح صحيح مسلم، والوسيط: إنه الأشهر، وصححه السبكي، وقال في: المهمات: وبه الفتوى، وبالكراهة، جزم الرافعي.

(٣٤) ينظر: العزيز: ١/١٣٥، والمحرر: ص١١٨، وشرح النووي على صحيح مسلم: ٣/٢٣١، والتحقيق: ص٧٨،٧٩، والأشباه والنظائر: ٢/٧٩، والمهمات: ٢/١٧٨ فما بعدها، والنجم الوهاج: ١/٣٥٥،٣٥٦، ومغني المحتاج: ١/١٩٢،١٩٣.

(٣٥) ينظر: روضة الطالبين: ١/٥٩، والمجموع: ١/٤٩٣، ورفع الحاجب: /٤٨٩، والنجم الوهاج: ١/٣٤٩.

(٣٦) ينظر: روضة الطالبين: ١/٥٧، والمجموع: ١/٢٨٣، وأسنى المطالب: ١/٣٧، وحاشية الشرواني: ١/٢١٦.

(٣٧) ينظر: العزيز: ١/١٣٥، وروضة الطالبين: ١/٦٣، والمجموع: ١/٤٦٦،٤٦٥، وكفاية النبيه التنبيه: ١/٣٣٩، والنجم الوهاج: ١/٣٥٩، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب: ١/٤٣، وحاشية البجيرمي على تحفة الحبيب على شرح الخطيب: ١/١٧٥، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ١/٢٤٠.

(٣٨) ينظر:التنبيه: ص١٨،والوسيط:١/٣٠٢ فما بعدها، والبيان:١/٢٢١،والمجموع:٢/٩٨،والبحر المحيط: ٢/٣٦.

(٣٩) ينظر: النجم الوهاج: ١/٢٣٤، والاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: ١/٢٠، وحاشية الشرواني: ١/١٧٥.

(٤٠) ينظر: المجموع: ٢/٧٨،٧٩، والنجم الوهاج في شرح المنهاج: ١/٢٨٨، ومغني المحتاج: ١/١٥٥،١٥٦، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: ١/٥٦، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ١/١٦٤.

(٤١) ينظر:نهاية المطلب:١/٣٠٦،٣٠٥،والعزيز:٢/٢٨٣،٢٨٢،وشرح مشكل الوسيط:١/٢٥٦،وروضة الطالبين: ١/١٣٠،والمجموع:١/٥٢٢،٥٢١،والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع:١/٧٦، وتحفة المحتاج:١/٢٥٤،ويلاحظ:أنه يسن في الخف:أن يمسح أعلاه،وأسفله،وعقبه وحرفه، خطوطاً،بأن يضع يده اليسرى، تحت العقب، واليمنى على ظهر الأصابع، ثم يمر اليمنى إلى آخر ساقه، واليسرى إلى أطراف الأصابع من تحت، مفرجاً بين أصابع يديه.

(٤٢) ينظر: نهاية المطلب: ٢/٣٣٣،٣٣٢، والتحرير في فقه الإمام الشافعي: ١/٣٦، والعزيز: ١/١٨٦، وروضة الطالبين: ١/٨٦، والمجموع: ٢/١٧٢، والنجم الوهاج في شرح المنهاج: ١/٣٨٣، ومغني المحتاج: ١/٢١٥،٢١٦، وتحفة المحتاج: ١/٢٦٩،٢٧٠، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ١/٢٧٠.

(٤٣) ينظر: الوسيط: ٢/٢١، ٥٧، والبيان: ٢/٦٢،٦١، والمجموع: ٣/٨٩، وتحفة المحتاج: ١/٤٧٧، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ١/٤٧٧.

(٤٤) ينظر: المجموع: ٣/١١٨.

(٤٥) ينظر: المهذب: ١/٥٩، العزيز: ١/٤٢٦،٤٢٥، والمجموع: ٣/٢١،١٢١، وكفاية النبيه: ٢/٤٢٠،٤١٩، وينظر: مختصر اختلاف العلماء: ١/١٨٩، والمبسوط: ١/١٣٢، والاستذكار: ١/٣٩٦، والذخيرة: ٢/٧٤، والمغني: ١/٢٤٦، وشرح العمدة: ٤/١٢٨،١٢٧.

(٤٦) وهناك مسألة، لم يصرحوا فيها بخلاف الأولى، ولكنهم، ذكروه احتمالاً، وهي: يسن الأذان، ورفع الصوت، والمبالغة به للمنفرد على الجديد، وهذا إذا لم يبلغ المنفرد أذان غيره، فقيل: لا يؤذن، وقيل: يستحب أذانه، وهو الصحيح، وقيل: إن انتظر حضور جماعة: رفع صوته، وإلاَّ، فلا، فإن لم يبالغ، ولكنه، أسمع بعض الناس: حصل الأذان، قطعاً، لكن، إن أذن بحيث لم

يسمع إلاَّ نفسه، فإن كان منفرداً: صح عند الجمهور، وإن لم يسمع نفسه، فليس بأذان، ولا يسمى كلاماً، قال الدميري: "وبذلك يعلم: أن رفع الصوت منقسم إلى واجب، ومستحب، وخلاف الأولى"، ينظر: روضة الطالبين: ١/ ٢٠٠، والنجم الوهاج: ٢/ ٤٦.

(٤٧) ينظر: النجم الوهاج: ٢/ ٤٧.

(٤٨) ينظر: المجموع: ٣/ ٢٩٢، والنجم الوهاج: ٢/ ٩٢، ومغني المحتاج: ١/ ٣٤٥، وحاشية الشرواني: ٢/ ١٤.

(٤٩) ينظر: العزيز: ١/ ٤٧٣، ٤٧٢، وروضة الطالبين: ١/ ٢٢٩، والمجموع: ٣/ ٢٩٢، وكفاية النبيه في شرح التنبيه: ٣/ ٨٦، والنجم الوهاج: ٢/ ٩٢، ومغني المحتاج: ١/ ٣٤٤، ٣٤٥، وتحفة المحتاج: ٢/ ١٥، ونهاية المحتاج: ١/ ٤٥٩.

(٥٠) ينظر: تحفة المحتاج: ٢/ ١٧، ١٨، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/ ١٧، ١٨.

(٥١) ينظر: العزيز: ١/ ٣٧٨، وروضة الطالبين: ١/ ١٨٣، والمجموع: ٢/ ٦٣، والغرر البهية في شرح البهجة الوردية: ١/ ٢٤٨، ومغني المحتاج: ١/ ٣٠١، وتحفة المحتاج: ١/ ٤٢٣، وحاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج: ١/ ٤٢٣، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ١/ ٤٢٣.

(٥٢) وهذا، هو القديم، وهو الذي عليه العمل، كما ذكره إمام الحرمين، وفي الجديد: أن قراءة السورة تسن، لكن، تجعل السورة فيهما أقصر، ينظر: نهاية المطلب: ٢/ ١٥٣، ١٥٤، وشرح مشكل الوسيط: ٢/ ١١٤، ١١٥، والعزيز: ١/ ٥٠٧.

(٥٣) حاشية البجيرمي على الخطيب: ١/ ٢٠٢.

(٥٤) ينظر: منهاج الطالبين: ص١١، والنجم الوهاج: ٢/ ١٢٥ فما بعدها، وحاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلي: ١/ ١٧٤، ١٧٣، ومغني المحتاج: ١/ ٣٦١، ٣٦٢، وتحفة المحتاج: ٢/ ٥٢ فما بعدها، وحاشية البجيرمي على الخطيب: ١/ ٢٠١، ٢٠٠، ونهاية المحتاج: ١/ ٤٩٢، ٤٩٣، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/ ٥٣.

(٥٥) ينظر: المجموع: ٢/ ١٦٥، و: ٣/ ٣٨٥، والغرر البهية في شرح الوردية: ١/ ٣٢٧، وتحفة المحتاج: ٢/ ٥٧، وغاية البيان: ص٩٦، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/ ٥٧، والحديث، في قراءة النبي ﷺ في صلاة الصبح، أخرجه الستة واللفظ للبخاري، لكن، البخاري أخرجه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، والباقون من طريق ابن عباس رضي الله عنهما: "أن النبي ﷺ، كان يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة: آلم تنزيل، السجدة، و"هل أتى على الإنسان حين من الدهر"، وأن النبي ﷺ، كان يقرأ في صلاة الجمعة: سورة الجمعة، والمنافقين"، ينظر: صحيح البخاري: ١/ ٣٠٣ (٨٥١)، وصحيح مسلم: ٢/ ٥٩٩ (٨٨٠)، وسنن أبي داود: ١/ ٢٨٢ (١٠٧٥، ١٠٧٤)، وسنن الترمذي: ٢/ ٣٩٨ (٥٢٠)، وسنن النسائي: ٢/ ١٥٩ (٩٥٦)، وسنن ابن ماجه: ١/ ٢٦٩ (٨٢١).

(٥٦) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ٥/ ٤٤، وروضة الطالبين: ١/ ٢٦٩، ومنهاج الطالبين: ص١٣، والمجموع: ٣/ ٣١٤، والنجم الوهاج: ٢/ ١٧٧، ومغني المحتاج: ١/ ٣٩٠، وتحفة المحتاج: ٢/ ١٠٠، وحاشية البجيرمي على شرح المنهج: ١/ ٢٢٨، وحاشية العبادي على تحفة المحتاج: ٢/ ١٠٠، ونهاية المحتاج: ١/ ٥٤٦، وحاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج: ١/ ٥٤٦، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/ ١٠٠، ويلاحظ: أن الدميري، قال: "...وقال الشيخ عز الدين: إذا خشي فوات الخشوع، لرؤية ما يفرق خاطره، فالأولى: تغميض عينيه..."، وأن الخطيب الشربيني، قال: "...قال ابن النقيب: وينبغي أن يحرم في بعض صوره، وأفتى ابن عبد السلام: بأنه إذا كان عدم ذلك يشوش عليه خشوعه، او حضور قلبه مع ربه، فالتغميض أولى من الفتح"، وأن ابن القاسم العبادي، قال: "... وينبغي، أن يجب التغميض فيما إذا لزم من تركه فعلٌ محرم، كنظر محرم، لا طريق إلى الاحتراز عنه إلاَّ اتغميض".

(٥٧) ينظر: تحفة المحتاج: ١/٤٣٠.

(٥٨) ينظر: الحاوي الكبير: ٢/١٧٥، والمجموع: ٣/١٧٣، والنجم الوهاج: ٢/١٩٣، ومغني المحتاج: ١/٣٩٨، وفتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين: ص٨٦.

(٥٩) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي: ٢/٧٨.

(٦٠) ينظر: العزيز: ١/٥٣٨،٥٣٧، والنجم الوهاج: ٢/١٦٦.

(٦١) ينظر:حلية العلماء:٢/١٨٢،والتنبيه: ص٤٠، والبيان: ٢/٤٢٧، وروضة الطالبين: ١/٣٧٩،٣٧٨، والمجموع: ٤/٢٩٥، وكفاية النبيه: ٤/٦٨،٦٧، والأشباه والنظائر: ٢/٧٩، ورفع الحاجب: /٤٩٠، والنجم الوهاج: ٢/٣٨٤.

(٦٢) ينظر: الحاوي الكبير: ٢/٣٢٠،٣٢١، ونهاية المطلب: ٢/٣٧٧،٣٧٨، والعزيز: ٢/١٤٦ فما بعدها، وروضة الطالبين: ١/٣٤٣،٣٤٢، وكفاية النبيه في شرح التنبيه: ٣/٥٧٧ فما بعدها، والنجم الوهاج: ٢/٣٣٢ فما بعدها، ومغني المحتاج: ١/٤٧٠،٤٧١، وتحفة المحتاج: ٢/٢٥٨ فما بعدها، وحاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج: ٢/٢٥٨،٢٥٩، وحاشية قليوبي على شرح المحلي على منهاج الطالبين: ١/٢٥٧،٢٥٨، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/٢٦٠.

(٦٣) ينظر: التحرير: ١/٧٦، ونهاية المحتاج: ٢/٢١٣،٢١٤، وحاشية قليوبي على شرح المحلي على منهاج الطالبين: ١/٢٩١، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/٣٣٤.

(٦٤) ينظر:منهاج الطالبين:ص١٣،والمنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية: ص١١٠،وحاشية الشرواني: ٢/١٠٧.

(٦٥) ينظر: تحفة المحتاج: ٢/٣٣٤، ونهاية المحتاج: ٢/٢١٤، وحاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج: ٢/٣٣٤، وحاشية الرشيدي على نهاية المحتاج: ٢/٢١٤، وشرح المقدمة الحضرمية: ص٣٤٩، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/٣٣٤.

(٦٦) ينظر: الأم: ٢/٣٢٦، والتنبيه في الفقه الشافعي: ص٣٩، وكفاية النبيه: ٤/١٨، والتذكرة في الفقه الشافعي: ص٣٥، والنجم الوهاج: ٢/٣٦٤، ونهاية المحتاج: ٢/١٨٢، وحاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج: ٢/١٨٢، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/٢٩٦.

(٦٧) ينظر: الأم: ٢/٣٢٦، وحلية العلماء: ٢/١٧٩، والتحرير: ١/٧٨، والمجموع: ٤/٢٨٨، وكفاية النبيه: ٤/٢١، والنجم الوهاج: ٢/٣٦٧، ومغني المحتاج: ١/٤٨٧، ونهاية المحتاج: ٢/٢٨٢، وفتح المعين: ص١٩٢، ويلاحظ: أن الدميري، قال، عقبه: "...وما قالوه من الكراهة، صورته: أن يكون في ابتداء الصلاة، ولم يساوه المأموم، فإن ساواه، أو وجده قد أحرم، فاقتدى به، فلا بأس".

(٦٨) ينظر: الحاوي الكبير:٢/١٨٦، ونهاية المطلب:٢/٢٠٧،٢٠٦، والبيان في مذهب الشافعي:٢/٣١٦،٣١٥، والعزيز:٢/٥٤،٥٣،وروضة الطالبين:١/٢٩٤،٢٩٣،ومنهاج الطالبين:ص١٤،والمجموع:٤/٩٤،٩٣،وكفاية النبيه: ٣/٤١٨،٤١٧، والنجم الوهاج: ٢/٢٣١، ومغني المحتاج: ١/٤١٩،٤١٨، وتحفة المحتاج: ٢/١٥٤،١٥٥، وحاشية ابن القاسم العبادي على تحفة المحتاج: ٢/١٥٤، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/١٥٤.

(٦٩) ينظر: الإشراف: ٢/٥٨،٥٩، والعزيز: ٢/٥٤، وروضة الطالبين: ١/٢٩٤، والمجموع: ٤/١٠٠، وينظر: البحر الرائق: ٢/٣١، ومجموع الفتاوى: ٢٢/٦٢٥..

(٧٠) ينظر: نهاية المطلب: ٢/٢٢٥، والبيان: ٢/١٥٨، والعزيز: ٢/٥٦،٥٧، وشرح صحيح مسلم: ٤/٢١٧، وروضة الطالبين: ١/٢٩٥، والمجموع: ٣/٢٤٩، والتحقيق: ص٢٣٧ فما بعدها، وكفاية النبيه: ٣/٤٥٢،٤٥٣، والنجم الوهاج في شرح المنهاج: ٢/٢٣٥، ومغني المحتاج: ١/٤٢٠، وتحفة المحتاج: ٢/١٥٩،١٦٠، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/١٥٩،١٦٠، وحاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج: ٢/١٦٠.

(٧١) ينظر: نهاية المطلب: ٢/٣٤١،٣٤٢، وشرح مشكل الوسيط: ٢/٤٠،٤١، والعزيز: ٣/١١٢ فما بعدها، وروضة الطالبين: ١/١٩٤،١٩٥، والمجموع: ٤/١٧٩،١٨٠، وكفاية النبيه: ٣/٥١٤،٥١٥، والنجم الوهاج: ٢/٢٤، وأسنى المطالب: ١/١٢٤، ومغني المحتاج: ١/٣١٢، والإقناع في حل ألفظ أبي شجاع: ١/١٦٢، وتحفة المحتاج: ١/٤٤٥، وغاية البيان: ص٧٦، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ١/٤٤٥.

(٧٢) ينظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب: ١/٢٦٠، ومغني المحتاج: ١/٥٥٥، ونهاية المحتاج: ٢/٣٢٤، وحاشية الشبراملسي على تحفة المحتاج: ٢/٣٢٤، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٢/٤٥٩.

(٧٣) الحاوي الكبير: ٢/٤٤٠.

(٧٤) ينظر: الحاوي الكبير: ٢/٤٤٠، وقوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد: ١/١٢٥، وإحياء علوم الدين: ١/١٨٣، والبيان: ٢/٥٨٧،٥٨٨، والمحموع: ٤/٥٣٨، والنجم الوهاج: ٢/٤٩٤،٤٩٥، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب: ١/٢٦٧، والغرر البهية في شرح البهجة الوردية: ١/٢٧، ومغني المحتاج: ١/٥٦٣، وتحفة المحتاج: ٢/٤٧٥، ونهاية المحتاج: ٢/٣٤٠.

(٧٥) ينظر:البيان:٢/٥٨٨،والعزيز:٢/٣١٤،وكفاية النبيه:٤/٣٧١،والنجم الوهاج:٢/٤٩٤،وكفاية الأخيار في حل غاية الاختصار:ص٢٢٠،وأسنى المطالب:١/٢٦٧،ومغني المحتاج:١/٥٦٣،وتحفة المحتاج:٢/٤٧٥،وحاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج:٢/٤٧٤،٤٧٥،ونهاية المحتاج:٢/٣٤٠،وحاشية الشرواني: ٢/٤٧٥.

(٧٦) ينظر: حلية العلماء: ٢/١١٨، ونهاية المطلب: ٢/٣٥٧، والمهذب: ١/٨٣، والتنبيه في الفقه الشافعي: ص٣٤، والوسيط: ٢/٢٠٩،٢١٠، والبيان في مذهب الشافعي: ٢/٢٦٥، والعزيز: ٤/٢٢٤، وشرح مشكل الوسيط: ٢/٢٢١،٢٢٢، وروضة الطالبين: ١/٣٢٨، والمجموع: ٤/١٢، وكفاية النبيه: ٣/٣١٤ فما بعدها، وتحفة المحتاج: ٢/٢٢٥، ونهاية المحتاج: ٢/١١٢، وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان: ص٧٨، لكن، يلاحظ: أن إمام الحرمين،قال: "...وفي بعض التصانيف:أو ثلاث عشرة،ولا ينبغي أن يعتمد ذلك..."، وأن ابن الصلاح، قال: "...وقد اختار الفوراني، وصاحب: التهذيب: أن أكثره ثلاث عشرة، وإنما ظاهر المذهب: إحدى عشرة ركعة، والله أعلم"، وأن النووي، قال في: المجموع: "...الوتر سنة عندنا، بلا خلاف، وأقله: ركعة، بلا خلاف، وأدنى كماله: ثلاث ركعات، وأكمل منه خمس، ثم سبع، ثم تسع، ثم إحدى عشرة، وهي أكثره على المشهور في المذهب، وبه قطع المصنف، والأكثرون، وفيه وجه: أن أكثره ثلاث عشرة، حكاه جماعة من الخراسانيين...".

(٧٧) ينظر: فتح المعين: ص١٦٠،١٦١.

(٧٨) ينظر:المهذب:١/١١٢،والمجموع:٤/٥٢١،والنجم الوهاج:٢/٤٧١،والغرر البهية:٢/٣٢،ومغني المحتاج:٥٥٢.

(٧٩) ينظر: الحاوي الكبير: ٢/٣٦٦، ونهاية المطلب: ٢/٤٢٣،٤٢٤، والبيان في مذهب الإمام الشافعي: ٢/٤٥٨، وشرح مشكل الوسيط: ٣/٢٢٤، والعزيز: ٢/٢٣٩،٢٤٠، وروضة الطالبين: ١/٤٠٣، والمجموع: ٤/٢٨١،٢٨٢، وشرح النووي على صحيح

مسلم: ١٩٤/٥، وكفاية النبيه: ١٣٥/٤ فما بعدها، والهداية إلى أوهام الكفاية: ص١٦٨، والنجم الوهاج: ٤٣٠/٢، ٤٢٩، ومغني المحتاج: ٥٢٨/١، وتحفة المحتاج: ٣٩٢/٢، وحاشية ابن قاسم العبادي: ٣٩٢/٢، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٣٩٢/٢.

(٨٠) حاشية البجيرمي على شرح المنهج: ٣٦٤/١.

(٨١) ينظر: الأم: ٣١٩/٢، والحاوي الكبير: ٣٩١/٢، والمجموع: ٢٨٧/٤، وكفاية النبيه: ١٨/٤، ١٩.

(٨٢) ينظر: حلية العلماء: ٢٠٤/٢، والبيان: ٤٨٦/٢، وروضة الطالبين: ٤٠٤/١، ٤٠٣، والمجموع: ٣٧١/٤، والنجم الوهاج: ٤٣١/٢، ٤٣٢، والمقدمة الحضرمية: ص١٠٢، ١٠١، وحاشية عميرة على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين: ٣٠٦/١، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: ٥٣٠/١، والمنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية: ص١٧٠، ١٧١، وتحفة المحتاج: ٣٩٤/٢، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: ٢٧٤/٢، ٢٧٣، وحاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج: ٢٧٣/٢، ٢٧٤، وحاشية البجيرمي على الخطيب: ١٧٤/٢، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٤٣١/١، و: ٣٩٤/٢.

(٨٣) ينظر: الأم: ٤٩٧/٢، ونهاية المطلب: ٦١٥/٢، ٦١٤، والمهذب: ١١٨/١، والبيان: ٦٢٧/٢، ٦٢٦، والعزيز: ٣٥٩/٢، ٣٥٨، وروضة الطالبين: ٧٥/٢، ٧٤، والمجموع: ٥/٥، وكفاية النبيه: ٤٤٢/٤ فما بعدها، والنجم الوهاج: ٥٤٧/٢، ٥٤٦، ويلاحظ: أنهم فصلوا في أصل المسألة، فذكروا: صلاة العيد في الصحراء: أفضل، إذا لم يكن لهم عذر، فإن كان لهم عذر في ترك الخروج، فصلاتهم في المسجد، لأنهم مأمورون بالصلاة فيه، ومن الأعذار: المطر، والوحل، والخوف، والبرد، ونحوها، وإن لم يكن له عذر، وضاق المسجد، فلا خلاف: أن الخروج إلى الصحراء: أفضل، وإن اتسع المسجد، ولم يكن لهم عذر، ففيه: وجهان: أصحهما، على ما ذكره النووي، وهو المنصوص عليه في: الأم، وبه قطع الشيرازي، وجمهور العراقيين، والبغوي، وغيرهم: أن صلاتها في المسجد: أفضل، وثانيهما: وهو الذي صححه جماعة من الخراسانيين، وقطع به جماعة منهم: أن صلاتها في الصحراء: أفضل، فالأصح، على ما ذكره النووي: ترجيحها في المسجد.

(٨٤) ينظر: فتح الوهاب: ٩٧/١، ومغني المحتاج: ٥٨٧/١، ٥٨٨، وتحفة المحتاج: ٤١/٣، ٤٠، وحاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج: ٤١/٣، وحاشية قليوبي على شرح المحلي على منهاج الطالبين: ٣٥٣/١، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٤٠/٣، ٤١.

(٨٥) ينظر: حلية العلماء: ٢٥٨/٢، والمهذب: ١٢٠/١، ونهاية المطلب: ٦٢٠/٢، ٦١٩، والعزيز: ٣٦٤/٢، وروضة الطالبين: ٧٤/٢، ٧٣، ومنهاج الطالبين: ص٢٤، والمجموع: ٢٣/٥، وكفاية النبيه: ٤٦٦/٤، ٤٦٥، وعمدة السالك وعدة الناسك: ص٨٥، والنجم الوهاج: ٥٤٥/٢، ٥٤٤، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب: ٢٨١/١، ومغني المحتاج: ٥٩٠/١، ونهاية المحتاج: ٣٩٢/٢، وحاشية البجيرمي على شرح المنهج: ٤٢٦/١، وحاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج: ٣٩٢/٢، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٤٦/٣، ويلاحظ:أن الشبراملسي،قال:"...(قوله:جاز) يؤخذ من تعبيره بالجواز كالمحلي: عدم سن الفصل المذكور، وعليه، فهل يكون خلاف الأولى،أو لا؟ فيه نظر،والأقرب الأول؛لأن في الإتيان به ترف الولاء المطلوب..."،وأن البجيرمي،قال: "...قوله: (أفراداً) جمع:فرد، ضبطه ع ش،بفتح الهمزة،لكن،سمعته من شيخنا ح ف بكسرها،فيصح كل منهما، وقوله:أفراداً بأن لا يجمع بين تكبيرتين في نفس واحد،قال ح ل:أي:فردات،جمع:فردة، متواليات، وهما منصوبان على الحالية، فلو

جمع، أو لم يوال، كان خلاف السنة، وسن الاستئناف، وهذا هو المراد بقول بعضهم: ضر، أي: يكون مخالفاً للسنة، وفي شرح الروض: ولو فصل بذكر: جاز، أي: فلا يمنع الموالاة"، وأن الشرواني، قال: "...قال ع ش: قوله: م ر: أو قرن بينهما، أي: أو بين الجميع، وقوله: جاز، أي: لكنه، خلاف الأولى، ا هـ".

(٨٦) ينظر:الحاوي الكبير:٢/٥٠٦،والعزيز:٢/٣٧٤،٣٧٣،وروضة الطالبين:٢/٨٣،وكفاية النبيه:٤/٤٩٤،٤٩٣، والنجم الوهاج:٢/٥٦٠،ومغني المحتاج:١/٥٩٨،وتحفة المحتاج:٣/٥٩،وحاشية الشرواني: ٣/٥٩.

(٨٧) ينظر: البيان: ٣/٩،٨، والعزيز: ٢/٣٩٢، وروضة الطالبين: ٢/٩٦، والمجموع: ٥/١٢٨، وكفاية النبيه: ٥/١٠، والنجم الوهاج: ٣/٨، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب: ١/٢٩٥، والغرر البهية في شرح الروضة الوردية: ٢/٧٨، ومغني المحتاج: ٢/٤، ونهاية المحتاج: ٢/٤٣٥، وحاشية البجيرمي على شرح المنهج: ١/٤٤٧، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٣/٩١، ويلاحظ: أنهم ذكروا: أنه يستحب لكل واحدٍ أن يستعد للموت،بالخروج من المظالم،وترك المعاصي،والإقبال على الطاعات،فربما يأتيه الموت فجأة،ويكون في حال المرض أشد تأكيداً،لأنه سبب الموت،ويسن للمريض الصبر على المرض،وترك التضجر منه، وأن يتعهد نفسه بتلاوة القرآن، والذكر، وحكايات الصالحين وأحوالهم عند الموت، وأن يوصي اهله بالصبر عليه،وترك النوح.

(٨٨) ينظر: الحاوي الكبير: ٣/٥،٤، ومنهاج الطالبين: ص٢٦، والمجموع: ٥/١٠٨،١٠٩، وكفاية النبيه: ٥/١١، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب: ١/٢٩٧، ومغني المحتاج: ٢/٦،٧، وتحفة المحتاج: ٣/٩٦.

(٨٩) ينظر: حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج: ٢/٤٤٣، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٣/١٠٠.

(٩٠) ينظر: روضة الطالبين: ٢/٩٩، والمجموع: ٥/١٢٦، والأشباه والنظائر: ٢/٧٩، ومغني المحتاج: ٢/٤٦.

(٩١) المجموع:٥/١٩٤،وينظر:المهذب:١/١٢٨،والتنبيه:ص٤٩،وينظر:المبسوط: ٢/٦٠،وبدائع الصنائع: ١/٣٠٦.

(٩٢) ينظر: النجم الوهاج: ٣/٨٠، وحاشية البجيرمي على شرح المنهج: ١/٤٩٥.

(٩٣) ينظر: روضة الطالبين: ٢/١٤٥، والمجموع: ٥/٣٠٧، وعمدة السالك وعدة الناسك: ص٩٧، والنجم الوهاج: ٣/٨٩، وأسنى المطالب: ١/٣٣٥، وتحفة المحتاج: ٣/١٧٩، ومغني المحتاج: ٢/٤٣،٤٢، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: ١/٢٠٨، ونهاية المحتاج: ٣/١٥، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٣/١٧٩.

(٩٤) ينظر: المهذب: ١/١٣٢، والعزيز: ٢/٤٤٢، وروضة الطالبين: ٢/١٢٩، والمجموع: ٥/٢١٣، وكفاية النبيه في شرح التنبيه: ٥/٦٦،٦٢.

(٩٥) هذا أحد الأوجه، والثاني: لا يسن إعادتها، وهو الصحيح، وتقع صلاته نفلاً، على الصحيح، وقيل: تقع فرضاً، والثالث: إن صلى منفرداً، ثم وجد جماعة: سن له الإعادة معهم، والرابع: تكره إعادتها، والخامس: تحرم، ينظر: نهاية المطلب: ٣/٦٤،٦٣، والعزيز:٢/٤٤٤،٤٤٣، والمجموع:٥/٢٤٧،٢٤٦، والنجم الوهاج:٣/١٠٣،١٠٤، ومغني المحتاج:٢/٥١.

(٩٦) ينظر: العزيز: ٢/٤٤٣، وفتح المعين: ص٢٢٤.

(٩٧) ينظر: البيان: ٣/٩٥، والعزيز: ٢/٤٤٦، وروضة الطالبين: ٢/١٣٢، والمجموع: ٥/٢٨٣، وكفاية النبيه: ٥/١٥٥، والهداية إلى أوهام الكفاية: ٢٠/١٩٨.

(٩٨) ينظر: المجموع: ٥/٢٨٣،٢٨٢، وأسنى المطالب: ١/٣٢٤، ومغني المحتاج: ٢/٥٢.

(٩٩) ينظر: الوسيط: ٢/٤٤٦،٤٤٥، والبيان: ٣/٣٩٤،٣٩٣، والعزيز: ٣/١٣،١٢، وروضة الطالبين: ٢/٢١٢،٢١١، والمجموع: ٦/١٧١، والنجم الوهاج: ٣/١٦٣،١٦٤، وأسنى المطالب: ١/٣٦١، ومغني المحتاج: ٢/٨٠،٨١، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٣/٢٣٩، وينبغي ملاحظة: أن النووي، قال: "...قال الشيخ أبو محمد: والسلام في معنى الصلاة، فإن الله تعالى قرن بينهما، فلا يفرد به غائب غير الأنبياء، ولا بأس به على سبيل المخاطبة للأحياء والأموات من المؤمنين، فيقال: سلام عليكم".

(١٠٠) الأشباه والنظائر: ٢/٧٩، وينظر: نهاية المطلب: ٣/٣٧٢.

(١٠١) ينظر: نهاية المطلب: ٣/٣٧٢، والعزيز: ٣/١٤،١٣، وروضة الطالبين: ٢/٢١١، والمجموع: ٦/١٧٢،١٧١، والأشباه والنظائر: ٢/٧٩، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج: ١/٢٧.

(١٠٢)ينظر:المهذب:١/٣٢٢،والتنبيه:ص٦٤،والتحرير:١/١٤٤،والوسيط:٤/٥٧٧،٥٧٦،والبيان:٣/٤٤٩،والعزيز:٤/٨٢،ومنهاج الطالبين:ص٩٥،وروضة الطالبين:٢/٣٤٢،وتصحيح التنبيه:١/٢٢٩،والمجموع:٦/٢٣٧،وكفاية النبيه: ٦/٢١٩،٢١٨،وكفاية الأخيار:ص١٩٦،والهداية إلى أوهام الكفاية:٢٠/٢٤٦،ومغني المحتاج: ٤/١٩٧.

(١٠٣) ينظر: العزيز: ٣/٢١٩،٢١٨، وروضة الطالبين: ٢/٣٧٠، والمجموع: ٦/٢٦١، والبحر المحيط: ٢/٣٦، وكفاية الأخيار: ص٢٠٦، وأسنى المطالب: ١/٤٢٣، وتحفة المحتاج: ٢/٣٩٣، ومغني المحتاج: ١/٥٢٩، وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان: ص٢٢.

(١٠٤) ينظر:الإشراف:٣/١٣٠،وحلية العلماء:٣/١٧٣،والعزيز:٣/١٩٥،وروضة الطالبين:٢/٣٧٥،والمجموع:٦/٣٤٩، وكفاية النبيه:٦/٣٦٣، والأشباه والنظائر: ٢/٧٩، والمهمات: ٤/٦٨، والنجم الوهاج: ٣/٣٠٩، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب: ١/٤١٦، ومغني المحتاج: ٢/١٦٧، وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان: ص١٥٧.

(١٠٥) ينظر: العزيز: ٣/٢٤٤، والمجموع: ٦/٣٩٣، والأشباه والنظائر: ٢/٧٩، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: /٤٨٨، والنجم الوهاج: ٣/٣٦٣، ويلاحظ: أن النووي، قال: "...وأما إذا دخل في حج تطوع، أو عمرة تطوع، فإنه يلزمه إتمامهما، بلا خلاف، فإن أفسدهما: لزمه المضي في فاسدهما، ويجب قضاؤهما، بلا خلاف..."، وقال الدميري: "...ومن العذر: أن يشق على الضيف، أو المضيف صومه، ففي هذه الحالة: يستحب، وما عدا الصوم، والصلاة، من التطوعات كالاعتكاف، والطواف، والوضوء، وقراءة سورة الكهف، يوم الجمعة، والتسبيحات، عقب الصلاة، ونحو ذلك، حكمه، حكم الصوم، والصلاة فيما ذكره...".

(١٠٦) ينظر: الحاوي الكبير: ٣/٤٧٢،٤٧٣، والعزيز: ٣/٢٤٦،٢٤٥، وروضة الطالبين: ٢/٢٨٧، وتذكرة النبيه في تصحيح التنبيه: ٣/٣٤، والمجموع: ٦/٤٠٢،٤٠٣، والأشباه والنظائر للسبكي: ٢/٧٩، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: /٤٨٨، والبحر المحيط: ١/٢٣١، والنجم الوهاج: ٣/٣٥٥،٣٥٦، ومغني المحتاج: ٢/١٨٣، وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان: ص١٥٨.

(١٠٧) ينظر:بحر المذهب:٤/٣٨٤،والحاوي الكبير:٣/٥٠٥،٥٠٤،ونهاية المطلب:٤/١٢٢،والبيان:٣/٥٩٩،والعزيز: ٣/٢٥٥،وروضة الطالبين:٢/٣٩٣،وكفاية النبيه:٦/٤٥٢،والأشباه والنظائر:٢/٧٩، ومغني المحتاج: ٢/١٩٢.

(١٠٨) ينظر: نهاية المطلب: ٤/٢١٤، والتحرير: ١/٥٤، والوسيط: ٢/٦١٠، والعزيز: ٣/٣٣٩،٣٣٨، وروضة الطالبين: ٣/٤٢، والمجموع: ٧/٢٠١،٢٠٠، وكفاية النبيه: ٧/١٢٥ فما بعدها، والنجم الوهاج: ٣/٤٣٧.

(١٠٩) بكسر الخاء أو فتحها،والكسر أكثر،وهو نبات يتخذ منه غِسل،يغسل به الرأس،ينظر:تهذيب اللغة: ١١٥،١١٦/٧(مادة:خ ط م)،ومختار الصحاح:ص١٨١(مادة:خ ط م)،والمصباح المنير: ١٧٤/١(مادة: الخطم).

(١١٠) ينظر: حلية العلماء: ٢٦٠/٣، والحاوي الكبير: ١٢٢/٤، ونهاية المطلب: ٢٦٩/٤، والوسيط: ٦٨٦/٢، والبيان: ٢٠٣،٢٠٤/٤، والعزيز: ٤٧٢/٣، وروضة الطالبين: ١٣٣/٣، والمجموع: ٣٥٥/٧.

(١١١) ينظر: الحاوي الكبير: ١٥١،١٥٢/٤، ونهاية المطلب: ٢٨٨/٤، والعزيز: ٣٩٨/٣، والمجموع: ٢٨/٨، والنجم الوهاج: ٤٨٣/٣، ومغني المحتاج: ٢٤٦،٢٤٥/٢، ويلاحظ: أن الماوردي، قال: "طواف الماشي، أولى وأفضل من طواف الراكب، وهذا مما لا يعرف خلاف فيه...".

(١١٢) الإشراف: ٢٨٠،٢٧٩/٣، وينظر: الحاوي الكبير: ١٤٤/٤، والبيان: ٢٩٦،٢٩٧/٤، والمجموع: ٦٠/٨، والكافي في فقه ابن حنبل: ٤٣٣/١.

(١١٣) ينظر: الحاوي الكبير: ١٥٧/٤، ونهاية المطلب: ٣٠٣/٤، والعزيز: ٤٠٩/٣، والمجموع: ٧٧،٧٦/٨، والنجم الوهاج: ٥٠٠/٣.

(١١٤) ينظر: الإشراف: ٢٩٥/٣، والحاوي الكبير: ١٦١/٤، والبيان: ٣٠٧،٣٠٨/٤، والمجموع: ٧٧/٨، والنجم الوهاج: ٤٩٩/٣، ومغني المحتاج: ٢٥٨/٢.

(١١٥) ينظر: كفاية النبيه: ٤٦٣/٧.

(١١٦) ينظر: البيان: ٢٦٣/٤، وروضة الطالبين: ١٦٨/٣، والمجموع: ٤٥٧،٤٥٨/٧، وأسنى المطالب: ٥٢٢/١، وتحفة المحتاج: ١٩٤/٤، ومغني المحتاج: ٣٠٨،٣٠٧/٢.

(١١٧) ينظر:نهاية المطلب:٢٠٦/١٨،والبيان:٤٦٦/٤،والمجموع:٣٢٢/٨،والأشباه والنظائر:٧٩/٢،ورفع الحاجب: ٤٨٩/١،والنجم الوهاج:٥٢٥/٩،وتحفة المحتاج:٣٧٢/٩،ومغني المحتاج: ١٤٠/٦، ونهاية المحتاج: ١٤٧/٨.

(١١٨) ينظر: صحيح ابن حبان: ٤٩٨/١١ فما بعدها، والعزيز: ٣٢١،٣٢٢/٦، وروضة الطالبين: ٣٧٩/٥، وشرح النووي على صحيح مسلم: ٦٧،٦٦/١١، وكفاية النبيه: ٨٩،٨٨/١٢، والنجم الوهاج: ٥٥٥،٥٥٤/٥، وأسنى المطالب: ٤٨٣/٢، ومغني المحتاج: ٥٦٧،٥٦٦/٣.

(١١٩) ينظر: الحاوي الكبير: ٣٥٦/٨، والمهذب: ٣٥٨،٣٥٩/١، والتنبيه: ص١١١، والبيان: ٤٧٥،٤٧٣/٦، والعزيز: ٢٨٧/٧، وروضة الطالبين: ٣٢٤/٦، وكفاية النبيه: ٣٢٢/١٠، والنجم الوهاج: ٣٤٨،٣٤٥/٦، ومغني المحتاج: ١٢٩/٤، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: ٣٧٩/٢، وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان: ص٢٣٧.

(١٢٠) ينظر: الحاوي الكبير: ٣٨٥/٥، والمجموع: ٢٤٨،٢٥١/٩، والنجم الوهاج: ٣٦٦/٩، ومغني المحتاج: ٥٠/٦، ويلاحظ: أن النووي، قال: "...قال الروياني في: البحر، في باب بيع الكلاب: لا يكره بيع شيء من الملك الطلق إلاَّ أرض مكة، فإنه يكره بيعها، وإجارتها، للخلاف، وهذا الذي ادعاه من الكراهة: غريب في كتب أصحابنا، والأحسن أن يقال: هو خلاف الأولى، لأن المكروه: ما ثبت فيه نهي مقصود، ولم يثبت في هذا نهي، فرع: قال الروياني، والأصحاب: هذا الذي ذكرناه من اختلاف العلماء في بيع دور مكة، وغيرها، من الحرم، هو في بيع الأرض، فأما البناء، فهو مملوك يجوز بيعه بلا خلاف"، ولم أعثر على هذا النص في النسخة المطبوعة من: بحر المذهب، فلعله في الجزء السادس المفقود، والله تعالى أعلم.

(١٢١) ينظر: نهاية المطلب: ٢٩/١٢ فما بعدها، والعزيز: ٤٦٩/٧ فما بعدها، ومنهاج الطالبين: ص٩٥، وروضة الطالبين: ٢١/٧، ومغني المحتاج: ٢٠٨/٤،٢٠٩.

(١٢٢) ينظر: نهاية المطلب: ٩/١٣، والوسيط: ٢١٦/٥، والبيان: ٣٧٣/٩،٣٧٢، وشرح مشكل الوسيط: ٦٣١/٣، والعزيز: ٢٣٣/٨، والنجم الوهاج: ٢٩٨/٧، وتحفة المحتاج: ٣٧٥/٧.

(١٢٣) الحاوي الكبير: ٥٦٥/٩.

(١٢٤) ينظر: مختصر المزني: ٢٨٦/٨، والحاوي الكبير: ٥٦٦/٩،٥٦٥، والوسيط: ٢٨٠/٥، والبيان: ٤٩٣/٩، والعزيز: ٣٥٥/٨، والمحرر: ص١٠٣٢، وروضة الطالبين: ٣٤٣/٧،٣٤٢، ومنهاج الطالبين: ص١٠٤، وعمدة السالك وعدة الناسك: ص٢٠٩، والنجم الوهاج: ٣٩١/٧،٣٩٢، ومغني المحتاج: ٤١١/٤.

(١٢٥) ينظر: المهذب: ٦٤/٢، والتنبيه: ص١٦٩،١٦٨، والبيان: ٤٨٥/٩، والعزيز شرح الوجيز: ٣٤٨/٨، والمحرر: ص١٠٣١، وروضة الطالبين: ٣٣٤/٧، وتصحيح التنبيه: ٤٢/٢، والنجم الوهاج: ٣٧٥/٧،٣٧٦.

(١٢٦) ينظر:التنبيه: ص١٦٩،وروضة الطالبين: ٣٣٥/٧،٣٣٤، وتصحيح التنبيه: ٤٥/٢، والنجم الوهاج: ٣٧٨/٧.

(١٢٧) ينظر: العزيز: ٣٦٥/٤ فما بعدها، وكفاية الأخيار: ص٣٧٨،٣٧٧، ومغني المحتاج: ٤١٧/٤،٤١٨.

(١٢٨) ينظر:العزيز شرح الوجيز:٣٥٤/٨،وروضة الطالبين:٣٤٠/٧،وشرح النووي على صحيح مسلم:١٩٥/١٣، والأشباه والنظائر:٧٩/٢،والنجم الوهاج:٣٩٠/٧،ومغني المحتاج:٤١٢/٤،وفتح المعين:ص٤٩٤،وحديث النهي المشار إليه،هو ما أخرجه مسلم،وغيره،بسنده: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه:"أن رسول الله ﷺ نهى عن الشرب قائماً"،وأخرجه،أيضاً:مسلم،وأبو داود،والترمذي،وابن ماجه،وابن حبان من طريق أنس، ينظر:صحيح مسلم:١٦٠٠/٣،١٦٠١(٢٠٢٤،٢٠٢٥)، وسنن أبي داود: ٣٣٦/٣(٣٧١٧)، وسنن الترمذي: ٢٠٠/٤(١٨٧٨)، وسنن ابن ماجه: ١١٣٢/٢(٣٤٢٤)، وصحيح ابن حبان: ١٤٠/١٢(٥٣٢١).

(١٢٩) ينظر: العزيز: ١١٦/١٠، وروضة الطالبين: ١٢١/٩، والأشباه والنظائر: ٧٩/٢، والنجم الوهاج: ٣٢٠/٨، ومغني المحتاج: ٢٠٩/٥.

(١٣٠) ينظر: روضة الطالبين: ٢٣٣/١٠، وأسنى المطالب: ١٨٣/٤، وغاية البيان شر زبد ابن رسلان: ص٢٣.

(١٣١) ينظر: الحاوي الكبير: ٣٧٧/٤، والعزيز: ٨٦/١٢،٨٥، ومنهاج الطالبين: ص١٤١، وروضة الطالبين: ٢٠٧/٣،٢٠٦، والمجموع: ٨٥/٩، وكفاية النبيه: ١٦١/٨،١٦٠، والنجم الوهاج: ٣٦٦/٩، وأسنى المطالب: ٥٤١/١،٥٤٠.

(١٣٢) ينظر:روضة الطالبين: ٢٢٨/٠،٢٢٩،والمجموع: ٥٩٩/٤، ومغني المحتاج: ١٧/٦، وغاية البيان: ص٢٣.

(١٣٣) ينظر:الحاوي الكبير:٧٥/١٥،٧٤، والعزيز:٩٠/١٢، وروضة الطالبين: ٢١٠/٣، والمجموع: ٣٩١/٨،٣٩٢، وكفاية النبيه: ٧٠/٨،٦٩، والنجم الوهاج: ٥٠١/٩، وأسنى المطالب: ٥٤١/١، ويلاحظ: أن النووي، قال، عقب هذا الخلاف: "...والمراد بالنهي عن الحلق، والقلم: المنع من إزالة الظفر بقلم، أو كسر، أو غيره، والمنع من إزالة الشعر بحلق، أو تقصير، أو نتف، أو إحراق، أو بنُورة، وغير ذلك، وسواء شعر العانة، والإبط، والشارب، وغير ذلك، قال إبراهيم المَرْوَرُوذيُّ في كتابه: التعليق: وحكم سائر أجزاء البدن، حكم الشعر، والظفر...".

(١٣٤) ينظر: الحاوي الكبير: ٩٢/١٥، والبيان: ٤٤٨/٤، والعزيز: ٧٧/١٢، والمجموع: ٤٠٧/٨، ومغني المحتاج: ١٢٥/٦، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج: ٣٤٨/٩.

(١٣٥) ينظر: نهاية المطلب: ٤٤٤،٤٤٥/١٨، العزيز: ٣٥٥،٣٥٦/١٢، والمجموع: ٤٥٠/٨، وكفاية النبيه: ٢٨٤،٢٨٥/٨، والنجم الوهاج: ٩٦،٩٥/١٠.

(١٣٦) ينظر: المهذب: ٢٨٩،٢٩٠/٣، والعزيز: ٤١٣/١٢، وروضة الطالبين: ٩٢،٩٣/١١، ومنهاج الطالبين: ص١٤٨، والنجم الوهاج: ١٤٢،١٤١/١٠، ومغني المحتاج: ٢٦٠/٦.

(١٣٧) ينظر: الأم: ٤٩٠،٤٩١/٧، ومختصر المزني: ٤٠٧/٨، والحاوي الكبير: ٥٦،٥٧/١٦، ونهاية المطلب: ٤٦٦،٤٦٧/١٨، وغاية البيان: ص٣٢٥.

(١٣٨) ينظر:الحاوي الكبير:٣٣،٣٤/١٦،ونهاية المطلب:٤٦٨،٤٦٩/١٨،والبيان: ٣٧/١٣، والعزيز: ٤٦١،٤٦٢/١٢، ومنهاج الطالبين: ص١٤٩، وكفاية النبيه: ١٢٤،١٢٥/١٨، والنجم الوهاج: ١٩٣،١٩٢/١٠.

(١٣٩) ينظر:الحاوي الكبير:٤٣،٤٢/١٦،ونهاية المطلب: ٤٦٩،٤٧٠/١٨،والعزيز:٤٦٦،٤٦٥/١٢،والبيان:٣٦/١٣، وروضة الطالبين: ١٤٢/١١، ومنهاج الطالبين: ص١٤٩، والنجم الوهاج: ١٩٦/١٠، ومغني المحتاج: ٢٨٧/٦.

(١٤٠) ينظر: الحاوي الكبير: ٢٧٥/١٦، وروضة الطالبين: ٥٧٢،٥٧٣/١٨، والعزيز: ٤٩٤/١٢، وروضة الطالبين: ١٦١/١١، والنجم الوهاج: ٢١٧/١٠.

(١٤١) ينظر: العزيز: ١١٦/١٠، وروضة الطالبين: ١٢١/٩، والأشباه والنظائر: ٧٩/٢، والنجم الوهاج: ٣٢٠/٨، ومغني المحتاج: ٢٠٩/٥.

أهم المصادر والمراجع

١. الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، ط١/١٤٠٤هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢. الأشباه والنظائر: تاج الدين السبكي، ط١/١٩٩١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣. البرهان في أصول الفقه: الجويني، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
٤. بيان المختصر:الأصفهاني، ط١/٢٠٠٤، دار السلام، القاهرة.
٥. التحرير في فروع الفقه الشافعي: الجرجاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط١/٢٠٠٨، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦. تحفة المحتاج: ابن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر/١٩٨٣.
٧. التحقيق في فقه الإمام الشافعي: النووي، تحقيق:قاسم محمد آغا، ط١/٢٠١٦، مكتبة دار الفجر، دمشق، بيروت.
٨. تصحيح التنبيه: النووي، تحقيق: د. محمد عقله الإبراهيم، ط١/١٩٩٦، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٩. تذكرة النبيه: الأسنوي، مطبوع، مع تصحيح التنبيه.
١٠. جمع الجوامع في أصول الفقه: تاج الدين السبكي، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط٢/٢٠٠٣، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١. حاشية الشرواني على تحفة المحتاج: دار الفكر،بيروت(د،ت).
١٢. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي،ط١/١٩٩٩،الكتب العلمية،بيروت.
١٣. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب:التاج السبكي،ط١/١٩٩٩،عالم الكتب.
١٤. روضة الطالبين وعمدة المفتين: النووي،ط٢/١٤٠٥، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٥. شرح النووي على صحيح مسلم:النووي، ط٢/١٣٩٢هـ، دار إحياء التراث العربي.
١٦. العزيز شرح الوجيز: الرافعي، دار الكتب العلمية، بيروت/ ١٩٩٧.
١٧. المجموع: النووي، تحقيق: محمود مطرحي، ط١/١٩٩٦، دار الفكر، بيروت.

١٨. المحرر في فقه الإمام الشافعي:الرافعي، ط١/٢٠١٣، دار السلام، القاهرة.

١٩. مغني المحتاج: الخطيب الشربيني، ط١/١٩٩٤، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠. المهذب في فقه الإمام الشافعي:الشيرازي، دار الفكر، بيروت(د، ت).

٢١. النجم الوهاج في شرح المنهاج: الدميري، ط٣/٢٠١١، دار المنهاج، جدة.

٢٢. نهاية المطلب: الجويني، ط١/٢٠٠٧، دار المنهاج، جدة.

References sources important

1;al ehkaim,al aimede,dar al ketab al arabe ,Beirut,1404.
2;Al ashbah waalnathaer,al subkiy,kotob al ilmiyah,Beirut,1991.
3;Al bourhan fee usull al fikih,al juwany,al ilmiyah,Beirut,1997.
4;baine al muktasr, al asfahany, dar al salamk cairo,2004.
5;Al tahrer,al jurjany, al ketab al arabe ,Beirut,2008.
6;Tuofat al muhtag,ibn hagar al haetamee,1983.
7;Al tahkeek,al nawawey.dar al fajer, Beirut, damascus,2016.
8;tasheeh al tanbeeh, al nawawey,al resala, Beirut,1996.
9;tathkert al nabeeh,al asnawe, al resala, Beirut,1996.
10;jamae al jawamae,taj al subkiy,kotob al ilmiyah,Beirut,2003.
11;hasheet al sharwany,dar al feker, Beirut.
12;al hawey al kaber,al mawurdy,kotob al ilmiyah,Beirut, 1999.
13;rafea al hajebe,al soubkiy,ailam al koutwb,beirut,1999.
14;raoudat al taleiben,al nawuwey,almaktab al eislamy,1405.
15;sharh alnawawey ala saheh moslime,iehaye al tourath1392.
16;Al azeez shrh al wajeez,al rafeey,al ilmiyah,Beirut,1997.
17;al majmoua,al nawawey,dar al fikir,beirut,1996.
18; al mouharar, al rafeay, dar al salaam, cairo,2013h.
19;Mugnee al muhtaj,al shirbeeny,kotob al ilmiyah,Beirut,1994.
20;al mouhatheab,al sheerazei,dar al fikir,beirut.
21;Al najm al wahaj,al demery,dar al minhaj,jeddah,2011.
22;neehait al matlab,al juwany,dar al minhaj,jeddah,20

التخريج الأصولي للاحتفالات والأعياد العرفية في المجتمعات الإسلامية

أ.م.د.رغد حسن علي السراج
جامعة بغداد\ كلية العلوم الاسلامية \ قسم العلوم المالية والمصرفية الاسلامية
رقم النقال ٠٧٨٠٢٠٥٠٨٢٩
البريد الالكتروني:ragadhassan33@gmail.com

Fundamentalist legislation of customary celebrations and holidays in Islamic societies

Asst. Prof . Dr. Raghad Hassan Ali Al-Sarraj
University of Baghdad\College of Islamic Sciences\Islamic Banking and Finance Sciences Department
Phone number/ 07802050829
Email:ragadhassan33@gmail.com

- تاريخ استلام البحث ٣٠ / ٥ / ٢٠٢٢ م
- تاريخ قبـــول النشر ٧ / ٦ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

الأعياد والمناسبات في المجتمعات الإسلامية لها طابع وأصل شرعي، فمنها ما ثبتت بقول وفعل الشارع، ومنها ما هو ضمن دائرة العرف المضبوط بالشرع الشريف، وأخريات استحسنها العلماء والناس لما فيها من صلة وبر وإحسان، وكلها داخلة في باب المباح، وقد يرتقي فعلها للمندوب لما يتحصل فيها من أنواع الخير.

وإن من مقاصد الشريعة الغراء تعظيم الأزمنة الشريفة المرتبطة بالأحداث المباركة ليتم فيها استذكار الدروس والعبر، وتفعيل ما في تلك الأحداث من هدايات شرعية تُنمي في الفرد والأسرة والجماعة معاني الخير والعزة وكل ما هو حسن وطيب؛ وعليه لا ينبغي للمسلمين التشدد فيها، وإنكارها لدرجة رمي الفعل بالحرمة وأصحابها بالمبتدعة، فإذا كانت مظاهر العيد الشرعي، الأضحى والفطر من صلاة العيدين وخطبتها غير واجبة فهي كذلك في غيرهما من باب أولى؛ فليس فيها نوع عبادة تأخذ طابع التشريع بل هي في دائرة المباح، وما يتم فيها من أعمال بر وتذكير فهو مندوب إليه في دائرة التوجيه العام لأوامر الشرع الشريف مثل مطلق النصيحة وإطعام الطعام والاجتماع على ذكر الله تعالى والمهاداة، فكلها وسائل للعلم والذكر والمحبة. واقتضى البحث ان يكون من ثلاثة مباحث، الاول: في ظلال معاني مفردات العنوان، والثاني : التخريج الأصولي للاحتفالات الدينية، والثالث : التخريج الأصولي للاحتفالات المجتمعية.

الكلمات المفتاحية: التخريج ، الاصول ، العرف، الاحتفالات، الاعياد

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمــــة

الحمد لله تعالى الذي هدانا لخير شريعة ونظام، والصلاة والسلام على خير نبي وإمام، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أهل الفضل والإكرام، وبعد فإن الأمة الإسلامية متمسكة بدينها وما فيه من أيام مباركات تربطه بتأريخه العظيم وسُنة نبيه الكريم ﷺ مما جعلها تستذكر تلك الأيام وتعظمها بما يليق بها لتستثمر ذلك في النفع والتذكير مهتدية بقول الله العليم الخبير "وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ"[سورة الذاريات/الآية ٥٥].

إلا أن الغايات قد تتبدل أو تتغير أو يُداخلها بعض الدخن مما هو ليس من الشريعة الغراء مما يدفع بعض الناس لرفض تلك الاهتمامات جملة وتفصيلا، فضلا أن الناس قد تعارفوا على تخصيص أيام ليحتفلوا فيها بمعنى معين أو لشريحة معينة وقد يسمونها عيدا، وهذا يتكرر كل سنة وفي معظم المجتمعات الإسلامية مما جعل دراسة هذا الموضوع وتأصيله مطلوبا ومهما لبيان حقيقة الأمور والانتفاع من تلك الأيام والمناسبات بما يخدم مصلحة المجتمعات الإسلامية في تقوية ارتباطها بدينها من خلال ترسيخ معالم حضارتها في جو من المحبة والألفة دون نزاع أو خصام.

سبب اختيار البحث، وأهميته

يدور العام وتدور معه ما ثبت وترسخ فيه من مناسبات وأعياد منها ما له طابع شرعي متعلق بالفريضة كالصيام والحج، ومنها غير ذلك مما استنبطه العلماء رضي الله تعالى عنهم من النصوص الشرعية أو أفعال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم، وأفعال آله بيته الأطهار، وصحبه الأبرار والعلماء الربانيين التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، او ما تعارفته المجتمعات. ويبدأ مع كل منها سيل المناقشات التي تصل حدّ الجدال والخلاف والنزاع مما يسبب هدر الأوقات ونشوء الخصومات التي هي من أسباب التفرقة والضعف في الأمة، وكم من خلاف تحول إلى ما لا يُحمد عقباه من تصرفات واتهامات، بل بُنيت عليها جهلا أحكام

بالقتل والتكفير والتهجير. كل هذا وغيره كان سببا للكتابة في هذا الموضوع لأهمية آثاره في المجتمعات الإسلامية التي ترتبط واقعا بهذه المناسبات وتتفاعل معها في مختلف أوقات العام، عسى أن يكون وسيلة لنشر العلم النافع الداعي لترسيخ قواعد المحبة والفهم وسعة الصدر النابعة عن إدراك مقاصد شريعتنا الغراء السمحة.

مشكلة البحث

هل ينبغي الوقوف في النصوص الشرعية عن ظاهر عبارتها ، وأن نحصر الفهم في المعنى الاصطلاحي دون توسع يشمل معناه اللغوي ومقصده الشرعي؟

إن الخلط بين المفهوم اللغوي والمفهوم الاصطلاحي عند العامة وبعض المتعلمين، والوقوف عند ظاهر النص وسببه الخاص وعدم بحث الموضوع ضمن دائرة مقاصد الشريعة الغراء الواسعة جعلت هذه المواضيع محل خلاف ونزاع بين الناس؛ مما يقتضي ترسيخ مفهوم الاختلاف والجمع بين هذه المفاهيم، والتطلع نحو مساحة المعنى الواسع الذي تقتضيه النصوص الشرعية مما يجعل في الأمور سعة ويرفع الحرج والنزاع بين الناس بما يحقق مقاصد الشريعة الغراء دون جمود أو تمييع.

اما خطة البحث فكانت على النحو الاتي:

المبحث الأول: في ظلال معاني مفردات العنوان

المبحث الثاني : التخريج الأصولي للاحتفالات الدينية

المبحث الثالث : التخريج الأصولي للاحتفالات المجتمعية...ثم الخاتمة وفيها اهم نتائج البحث ثم مصادر البحث

المبحث الأول: في ظلال مفردات العنوان

التخريج الأصولي: لبيان معنى التخريج الاصولي لابد ان أبين معنى التخريج ثم الاصول ليتسنى للباحث وللقارئ فهمه.

التخريج لغة: مصدر خرّج – مضعفاً – وهو يفيد التعدية ليفهم ان الخروج لا يحصل ذاتياً بل من خارج عنه، ومثله اخرج الشيء واستخرجه فانهما بمعنى استنبطه وطلب اليه ان يخرج، ولمادة خرج معنيان ذكرتها أكثر الكتب اللغوية وهما :

النفاذ من الشيء وتجاوزه، والظهور، ومنه سمي الماء الذي يخرج من السحاب " خَرْج "، ومنه خراج الارض وغلتها. والاخر : اختلاف اللونين، ومنه قولهم " خرجت السماء خروجاً " إذا صحت وصفت بعد اغمائها فاختلف لونها عما كانت عليه ([١]). والعلاقة بين المعنيين ظاهرة وقوية، فاختلاف اللونين يؤدي الى ظهور أحدهما على الآخر فيتميزان .

وكلا المعنيين لهما أهمية في موضوع البحث، فالأول هو الاكثر استعمالا والاقرب لموضوع البحث والقصد منه، والمعنى الثاني فيه ايضا جمال البيان سيما بعد ان تتضح الاحكام الصحيحة ويزال الدخن والفهم الخاطئ عنها.

وأما تعريف (التخريج) في اصطلاح الفقهاء والاصوليين فقد اطلق على كثير من الاستعمالات وكلها تدور حول الاستخراج والاستنباط، وهو بذلك موافق لمعناه اللغوي، وقد يطلق ويراد به رد الخلافات في المسائل الفقهية الى القواعد الاصولية كما في كتاب الزنجاني رحمه الله تعالى (تخريج الفروع على الاصول)، وقد يطلق ويراد به تخريج الاصول على الفروع ، او الفروع على الفروع، وقد يطلق ويراد به التوصل الى اصول ائمة المدارس الفقهية وقواعدهم التي بنوا عليها ماتوصلوا اليه من احكام فقهية، وقد يراد به التعليل واستنباط العلة لاضافة الحكم اليها[٢].

الأصول لغة بأنه : جمع اصل ولا يكسر على غير ذلك، ويطلق الأصل على معان لغوية كثيرة، ومن أبرزها : اساس الشيء، أو أسفله كقولنا اصل الشجرة اسفلها الذي في الارض[٣].

وقيل الاصل مايبنى عليه غيره ، او ما يبتنى عليه غيره[٤]، وقيل هو الشيء المحتاج إليه، ومنه قولهم الماء اصل الحياة[٥] .

وقيل هو ما استند الشيء في تحقيقه اليه ، او ما يستند وجود ذلك الشيء اليه ، فالأب اصل الولد ، والنهر أصل الجدول[٦].

والذي يبدو لي: أن تعريف (الأصل) الذي يناسب موضوع (التخريج) . موضوع البحث . كونه مضافاً الى الأصول ومقتصراً عليه هو: مايبتنى عليه غيره، لأن حقيقة التخريج هي بناء فرع على أصله، والمعنى الآخر المناسب لموضوع (التخريج) هو: (ما استند الشيء في تحقيقه إليه) ، المسائل الفقهية المراد معرفة احكامها تحققت عندما استندت الى أصولها .

و(الأصول) اصطلاحاً له معانٍ كثيرة أقربها إلى موضوع البحث معنيان:

الأول : الدليل : يقال أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة، ويقال أقيموا الصلاة أصل وجوب الصلاة ومنه أصول الفقه أي ادلته.

والثاني : القاعدة من القواعد، كقولهم : الامر للوجوب، والنهي للتحريم، والأصل في الكلام الحقيقية وغيرها من القواعد الاصولية[٧]، واختلف الأصوليون في تحديد معنى (الاصل) في اصول الفقه ، فمنهم من حمله على (الدليل) ومنهم من حمله على (القاعدة) ولكل مستنده في ذلك[٨]، وبالنظر والتأمل نجد أنه لا تعارض بين المعنيين ، فيحمل معنى (الأصل) على (الدليل) باعتباره مصدراً للأحكام الشرعية، ويحمل على (القاعدة) باعتبارها الوسيلة التي يتوصل بها الى استنباط الحكم من دليله.

العرف: أصل العُرْف في اللغة من عُرف الْفرس والديك، وَالْجمع أعراف وعُروف، وتقول الْعَرَب: عِرْفَتي بِهِ قديمَة، أي معرفتي به قديمة، وعَرُفَ فلَان على أَصْحَابه إِذا صَار عَرِيفهم، والعرِيف سيّد القوم أَو المنظور إِلَيْهِ مِنْهُم، والذي يرجع إليه في شؤونهم، والعُرْف والمَعْرَفَة بمعنى وَاحِد، وشَمِمْتُ للشَّيْء عَرْفاً طيّباً، أَي رَائِحَة زاكية[٩].

والعُرف لغة –بضم العين– اسم من الفعل عرفه يعرِفه– بالكسر – معرِفةً وعُرفاناً وجمعه أعراف ويأتي في اللغة بمعان مختلفة منها[١٠]:–

العرف ضد النكر، والمعروف ضد المنكر، يقال: أولاه عرفاناً، أي معروفاً وهذا هو المعنى المشهور والمعروف عند الناس.

ويأتي بمعنى الصبر، عرف للأمر واعترف: صبر، والعارِف: الصابر، لدلالته على السكون والاستقرار.

يأتي العرف والمعروف بمعنى الجود، وقيل: هو اسم ما تبذله له وتسد به، والمعروف كالعرف، وقوله تعالى{ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً}[١١] أي مصاحبا معروفاً.

ويأتي المعروف بمعنى ما يستحسن من الأفعال، وقال بعض المفسرين في قوله تعالى: {وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً }[١٢]، إنها أرسلت بالعرف والإحسان وقيل بمعنى(عرفاً) يتبع بعضها بعضاً، كعرف الفرس، أي أن الرياح أو الملائكة(على الاختلاف في معنى المرسلات بين المفسرين) أرسلت متتابعة[١٣].

اما العرف في اصطلاح اهل الشرع فقد عرف بتعريفات عدة كلها تدور حول معنى واحد وهو "ما تكرر استعماله من فعل او قول حتى اكتسب صفة الاستقرار في النفوس والتقبل في العقول والرعاية في التصرفات"([١٤]). والعرف الصحيح سواء كان عاما او خاصا، قوليا ام فعليا مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وهو حجة إذا لم يخالف نصا صريحاً ، ويرى جمهور الفقهاء ان كثيرا من الاعراف العملية ترجع حجيتها الى الاجماع السكوتي، او الاجماع الذي لا يعرف له مخالف كبيع التعاطي والاتجاه السائد لدى فقهاء الشريعة ان العرف والعادة مترادفان على اساس ان مفهومهما واحد، فكل منهما(العادة والعرف) يصدق على ما يصدق عليه الاخر[١٥]، وهو الراجح والله تعالى اعلم؛ لان الحكم يبنى على الدليل فيكون العرف والعادة بمعنى واحد باعتبارهما مصدرا تشريعياً تبعياً واحداً[١٦].

الاحتفالات لغة: جمع احتفال مصدر احتفل احتفالا وجمعه احتفالات، فيقال: (احتفل) الشَّيْء اذا اجْتمع، واحتفل الْقَوْم فِي الْمَكَان وَظهر واستبان، يُقَال احتفل الطَّرِيق وَالْمَرْأَة احتفلت أي تزينت، والحفل من كل شَيْء مَا اجْتمع مِنْهُ، وتحفل الْمجْلس كثر أَهله وَالْجمع الْعَظِيم، يقال حفل المَاء وَاللَّبن حفولا اذا اجْتمع، وَحفل الْقَوْم: احتشدوا، وحفل الدمع اذا كثر، وَحفلت السَّمَاء: اشْتَدَّ مطرها، وَحفل الشَّيْء بالشَّيْء امْتَلَأَ بِهِ، وَيُقَال حفل الْوَادي بالسيل، وحفل اللَّبن فِي الضَّرع اذا لم يحلبها أَيَّامًا ليجتمع اللَّبن فِي ضرْعهَا، وحفلَ الشَّيْء جلاه وَأظْهر حسنه، يُقَال عِنْده حفل من النَّاس وَيُقَال أَيْضا جمع حفل كثير، و(الحفلة) الزِّينَة يُقَال هُوَ ذُو حفلة، والاحتفال أَقَامَ لَهُ حفلة اسْتِقْبَال منَ الْمُبَالغَة فِي الْأَمر والاهتمام بِهِ، يُقَال أَخذ لِلْأَمْرِ حفلته جد فِيهِ، وَيُقَال جَاءُوا بحفلتهم بأجمعهم و(الحفيل) الْكثير يُقَال جمع حفيل و(المحتَفَل والمحفل وجمعه محافل) مَكَان الِاجْتِمَاع ومحتفل الشَّيْء معظمه[١٧].

والاحتفال اصطلاحا لايختلف عن التعريف اللغوي : فهو مفهوم يشير الى حدث أو فعل معين يحتفل به الناس اي يجتمعون على فرح ومسرة لتخليد ذكرى معينة أو مناسبة خاصة أو عامة[١٨].

العيد: سمي بالعيد لأنه يعود على الناس بالفرح والسرور، ولأنه يتكرر لأوقاته، وهذا فيه نوع تفاؤل[١٩]، والأخير ممدوح في شريعتنا الغراء؛ فالنبي ﷺ كان يعجبه الفأل الحسن[٢٠]. والعِيد في المعنى الاصطلاحي: هو اليوم الذي يجتمع فيه الناس بعد عبادة مشروعة أو نسك ، ومنه عيدُ الفطر أولُ يوم من شهر شوال، وعيدُ الأضحى وهو العاشرُ من ذي الحجة، وأصله عود لأنه يعود كل عام بفرح مجدد[٢١].

المبحث الثاني : التخريج الأصولي للاحتفالات الدينية

أولاً: المولد النبوي الشريف

لا شك أن للنبي ﷺ مكانة رفيعة لا يعلم قدرها إلا الله تعالى، فمن النصوص القرآنية التي يفهم منها تلك المكانة قوله تعالى"وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ * فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"(٢٢)، وفيه أن الله ﷻ أَخذ الْمِيثَاق على النَّبِيين عليهم الصلاة والتسليم جميعا أَن يُؤمنُوا بِسيدنا مُحَمد ﷺ قبل بعثته وَأَن يصدقوه، وينصروه إِن أدركوه في زمانه(٢٣)، ولا يخفى ما لهذا الميثاق من عظيم تفضيل وبيان فضل ومكانة لخاتم الرسل ﷺ، وقوله تعالى " **إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ**"(٢٤) واضح الدلالة في تعظيم وتوقير وتبجيل حضرة سيدنا محمد ﷺكما صرح بذلك اكثر المفسرين(٢٥).

والنصوص في الكتاب العزيز والسُنة المطهرة أكثر من أن تُحصى وكلها تُشير إلى عظيم فضله وجاهه ومكانته في الدنيا والبرزخ والآخرة، وكل هذا جعل أمته تحتفي بحضرته وبما يتعلق به من آثار زمانية ومكانية ومادية، فمن الماديات احتفاؤهم وتبركهم بما خرج منه، فقد جاء في الصحيح " إِنَّ عُرْوَةَ جَعَلَ يَرْمُقُ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَيْنَيْهِ، قَالَ: فَوَ اللَّهِ مَا تَنَخَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نُخَامَةً إِلَّا وَقَعَتْ فِي كَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَدَلَكَ بِهَا وَجْهَهُ وَجِلْدَهُ "(٢٦).

كذا ما جاء عَنْ سيدنا أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله تعالى عنه قَالَ: "دَخَلَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ عِنْدَنَا، فَعَرِقَ، وَجَاءَتْ أُمِّي بِقَارُورَةٍ، فَجَعَلَتْ تَسْلُتُ الْعَرَقَ فِيهَا، فَاسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: " يَا أُمَّ سُلَيْمٍ مَا هَذَا الَّذِي تَصْنَعِينَ؟ " فَقَالَتْ: هَذَا عَرَقُكَ نَجْعَلُهُ فِي طِيبِنَا وَهُوَ مِنْ أَطْيَبِ الطِّيبِ"(٢٧).

كذا ما يتعلق بما استخدمه النبي ﷺ فقد ورد عن السيدة أُمِّ سُلَيْمٍ رضي الله تعالى عنها "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا قِرْبَةٌ مُعَلَّقَةٌ، فَقَامَ إِلَيْهَا، فَشَرِبَ مِنْ فَمِهَا، فَقَامَتْ إِلَى فَمِ الْقِرْبَةِ، فَقَطَعَتْهَا"(٢٨)، وذلك تبركا بها والآثار في هذا الباب كثيرة جدا.

وينطبق هذا الأمر تماما مع الآثار المكانية لخاتم النبيين ﷺ ، فقد أولت الأمة عناية كبيرة بكل ما يتعلق بحضرته من الأمكنة التي مكث فيها أو مر بها، ولا تزال كثير منها شاخصة إلى يومنا هذا، فمثلا تجد اسطوانات مسجده الشريف التي كان يجلس إلى بعضها والأماكن التي صلى فيها، ولقد أهتم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بتلك الآثار وعرفوا أهميتها وبركتها، فقد كان سيدنا سلمة بن الاكوع " يَتَحَرَّى الصَّلَاةَ عِنْدَ الْأُسْطُوَانَةِ الَّتِي عِنْدَ الْمُصْحَفِ. فسئل: يَا أَبَا مُسْلِمٍ أَرَاكَ تَتَحَرَّى الصَّلَاةَ عِنْدَ هَذِهِ الْأُسْطُوَانَةِ، قَالَ: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَحَرَّى الصَّلَاةَ عِنْدَهَا"(٢٩). ولا تختلف الآثار الزمانية عما تقدم وخير دليل على ذلك اختيار سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه التقويم الهجري لبداية السنة الإسلامية، وهي تتعلق بزمن بهجرة خاتم النبيين ﷺ، ولا يخفى ما في هذا من تعظيم وتوقير زمن مخصوص تعلق بالنبي ﷺ ، فعن عبيد بن أبي رافع قال: سمعت سعيد بن المسيب يقول " جَمَعَ عُمَرُ النَّاسَ فَسَأَلَهُمْ مِنْ أَيِّ يَوْمٍ يُكْتَبُ التَّارِيخُ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: «مِنْ يَوْمِ هَاجَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَرَكَ أَرْضَ الشِّرْكِ» فَفَعَلَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ"(٣٠).

ومن هنا تلقت الأمة زمن مولده الشريف بمزيد من الاهتمام والعناية لما جاء من النصوص المباركة التي تُنبأ به قبل حدوثه فضلا عن نصوص شريفة في القرآن الكريم والسُنة المطهرة التي تُشير إلى خصوصية هذا الزمان واستحباب الاحتفاء به، فمن ذلك قول الله تعالى عن ولادة بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كقوله تعالى عن سيدنا عيسى عليه السلام{وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا}(٣١)، وعن سيدنا يحيى عليه السلام{ وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا}(٣٢)، ولا شك إن ذكر المولد فيه إشارة للميزة والفضل لذلك

الزمن الذي شرف الوجود فيه بولادة نبي كريم له أثره الروحي الكبير في قومه والإنسانية من بعده.

والسّلام في الآية الكريمة اسْم جنس لكل كلام يُفَاتِحُ بِهِ الزَّائِرُ وَالرَّاحِلُ، ففِيهِ ما فيه من ثَنَاءٌ أَوْ دُعَاءٌ أو توقير، وخص به الولادة لأنه طور الورود الى الدنيا وهو أحد الأطوار الثَّلَاثَةُ الْمَذْكُورَةُ هُنَا، وهو طور الابتداء في عالم التكليف في الدنيا يعقبه طَوْرِ الِارْتِحَالِ عَنْهَا، وَطَوْرِ الْوُرُودِ عَلَى الْآخِرَةِ، وفيه إشارة على التكريم والعناية لهذه الذات الشريفة في هذه الأطوار وبالطبع يشتمل ما بينها من زمن، والخطاب على المفهوم للناس أجمعين لِيَعْلَمُوا كَرَامَتها عِنْدَ اللهِ تعالى واتخاذ ما يلزم لتوقيرها وتعظيمها(٣٣). وقول النبي الكريم ﷺ الذي أجاب فيه عن سبب صيامه يوم الاثنين فقال" فِيهِ وُلِدْتُ وَفِيهِ أُنْزِلَ عَلَيَّ "(٣٤).

فلقد عظم النبي ﷺ يوم الأثنين لشرفه لأنه محل زمان ولادته(٣٥)، وهذا ما فقهه الصحابة الكرام والأمة من بعدهم، فإن ليوم مولده الشريف خصوصية، وأن النبي ﷺ احتفى به عن طريق الصوم شكرا لله تعالى، ومن هنا كانت العقيقة فرحا بالمولود وشكرا لله تعالى على هذه النعمة فما بالك بخير مولود وأكرم موجود ﷺ ، وكما يعلم فإن لحم العقيقة يوزع بعضها على الفقراء والأحباب وتُستحب الوليمة فيه وما ذاك إلا مظاهر للفرح والبهجة بهذه النعمة في هذا الزمن المخصوص، وجاء هذا المعنى منصوصا عليه في كتب الفقهاء رحمهم الله تعالى ومنها قولهم " وَكَذَلِكَ إنْ أَرَادَ بَعْضُهُمْ الْعَقِيقَةَ عَنْ وَلَدٍ وُلِدَ لَهُ مِنْ قَبْلُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ جِهَةُ التَّقَرُّبِ إلَى اللهِ تَعَالَى – عَزَّ شَأْنُهُ – بِالشُّكْرِ عَلَى مَا أَنْعَمَ عَلَيْهِ مِنْ الْوَلَدِ"(٣٦).

ولقد ذكر الصحابة الكرام رضي الله تعالى المولد الشريف وتغنوا به شعرا، فهذا عم النبي ﷺ يقول أمام حضرته شعرا ومنه :.

وَأَنْتَ لَمَّا وُلِدْتُ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ ... وَضَاءَتْ بِنُورِكَ الْأُفُقُ

فَنَحْنُ فِي ذَلِكَ الضِّيَاءِ ... وَفِي النُّورِ وَسُبُلِ الرَّشَادِ نَخْتَرِقُ(٣٧)

وما ذاك وغيره إلا لما تواتر من شواهد وإرهاصات حكت خصوصية يوم المولد الشريف[٣٨]، فعن " عُثْمَانَ بْنَ أَبِي الْعَاصِ، يَقُولُ: أَخْبَرَتْنِي أُمِّي، قَالَتْ: «شَهِدْتُ آمِنَةَ لَمَّا وَلَدَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا ضَرَبَهَا الْمَخَاضُ نَظَرْتُ إِلَى النُّجُومِ تَدَلَّى، حَتَّى إِنِّي أَقُولُ لَتَقَعَنَّ عَلَيَّ، فَلَمَّا وَلَدَتْ، خَرَجَ مِنْهَا نُورٌ أَضَاءَ لَهُ الْبَيْتُ الَّذِي نَحْنُ فِيهِ وَالدَّارُ، فَمَا شَيْءٌ أَنْظُرُ إِلَيْهِ، إِلَّا نُورٌ "[٣٩].

وعلى وفق ما تقدم وغيره كثير اتخذت الأمة يوم المولد الشريف يوما يحتفى به فيجتمع الناس على ذكر الله تعالى وذكر مناقب نبيه الكريمﷺ وإطعام الطعام وكل هذه التفاصيل مما ندب إليه الشارع الحكيم ويكفي هنا أن نتشرف بذكر الرواية الآتية التي تبين عظمة ومقام المجتمعين لذكر آلاء الله تعالى ومن أعظمها نعمة ولادة النبي ﷺ التي أذنت بخروجه إلى عالم الدنيا" إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَلَى حَلْقَةٍ يَعْنِي مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ: «مَا أَجْلَسَكُمْ؟» قَالُوا: جَلَسْنَا نَدْعُو اللَّهَ وَنَحْمَدُهُ عَلَى مَا هَدَانَا لِدِينِهِ، وَمَنَّ عَلَيْنَا بِكَ، قَالَ: «آللَّهُ مَا أَجْلَسَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ؟» قَالُوا: آللَّهُ مَا أَجْلَسَنَا إِلَّا ذَلِكَ، قَالَ: «أَمَا إِنِّي لَمْ أَسْتَحْلِفْكُمْ تُهَمَةً لَكُمْ، وَإِنَّمَا أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَخْبَرَنِي أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُبَاهِي بِكُمُ الْمَلَائِكَةَ"[٤٠]، وعبارة " وَمَنَّ عَلَيْنَا بِكَ" واضحة في بيان مدى إحساس الصحابة الكرام بعظيم نعمة وجوده ﷺ. وهذه الادلة وغيرها كثير ان لم تدل بعبارة النص[٤١] على جواز الاحتفال بمولده عليه الصلاة والسلام فقد دلت على تعظيمه ﷺ ، ودلت بالاشارة[٤٢]على جواز الاحتفال بمولدهﷺ . أما قول البعض بأن هذا الأمر لم يفعله النبي ﷺ والصحابة الكرام فهو غير صحيح لما ورد أعلاه، فلقد أحتفى النبيﷺ والصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بما يتناسب وحالهم، فالأصل موجود والكيفية مختلفة متنوعة، لكنها في دائرة الندب [٤٣]والإباحة[٤٤] علما أن هذه التصرفات ليست تعبدية مبتكرة، ومادامت ليست من العبادات فهي اذن من العادات والأصل في العادات الاباحة، والحق أن المباحات تنقلب إلى طاعات وقربات بالنية، وعندئذ فيها الخير العميم في الدنيا والآخرة[٤٥]. كما أن ترك فعل شيء مندوب أو مباح من قبل الشارع ليس دليلا على منعه أو

ذمه، فالقاعدة الأصولية أن الترك ليس دليلا على المنع[٤٦] قاعدة بُنيت عليها أمور كثيرة يجهلها كثير من الناس الذين يُنكرون تعظيم مولده الشريفﷺ.

ثانياً– الإسراء والمعراج وغزوة بدر الكبرى:

معجزة كبيرة كريمة ذكرها الله تعالى في محكم كتابة في سورتين مباركتين، الأولى سميت ببعض ما حصل فيها وهو الإسراء فسميت سورة الإسراء، قال تعالى" سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ"[٤٧]، كما ذكرت بعض تفاصيل المعراج في سورة النجم، قال تعالى " وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى *مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى *عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى* وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى *فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى *أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى *عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى *إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى"[٤٨]. لقد حوت معجزة الإسراء والمعراج معاني ودروس عظيمة لا يمكن حصرها، ولقد كتب فيها ولا يزال علماء الأمة يستنبطون منها هدايات عظيمة في جوانب متعددة عقائدية وروحية وأخلاقية وغير ذلك مما ينفع البشرية جمعاء، مما دفع المسلمون لاستذكارها سنوياً ليقفوا عندها ويستلهموا الدروس عنها، فهي يوم من أيام الله تعالى الخالدة التي أمر الحق ﷻ أنبياءه عليهم الصلاة والسلام بالتذكير بها، قال تعالى " وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ"[٤٩]. ويكفي أنها تذكر الأمة بالمسجد الأقصى أولى القبلتين وثالث الحرمين، فما أحوج الأمة أن تكون لها وقفات تتذكر فيها مقدساتها التي تُنتهك وتغتصب هنا وهناك، ولا شك فإن الاحتفاء بهذه المناسبة لها مصالح نافعة جمة ولهذا استحسنها العلماء والأمة عبر قرون من الزمان، ولا يمكن للأمة أن تستحسن شيئا قبيحا منكرا لا قدر الله تعالى. والاستحسان مصدر من مصادر التشريع الإسلامي الحنيف؛ وقد تكلم قوم وقالوا بإبطاله حين ظنوا أنه حكم بما يشتهيه المرء ويهوى من الأمور

والحق أنه " لَمَّا كَانَ (مَا حَسَّنَهُ اللَّهُ تَعَالَى) بِإِقَامَتِهِ الدَّلَائِلَ عَلَى حُسْنِهِ مُسْتَحْسَنًا، جَازَ لَنَا إِطْلَاقُ لَفْظِ الِاسْتِحْسَانِ فِيمَا قَامَتْ الدَّلَالَةُ بِصِحَّتِهِ. وَقَدْ نَدَبَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى فِعَالِهِ، وَأَوْجَبَ الْهِدَايَةَ لِفَاعِلِهِ، فَقَالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: {فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ(٥٠)}، وَرُوِيَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَقَدْ رُوِيَ مَرْفُوعًا إلَى النَّبِيِّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –: أَنَّهُ قَالَ: «مَا رَآهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى حَسَنٌ وَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى سَيِّئٌ» فَإِذَا كُنَّا قَدْ وَجَدْنَا هَذَا اللَّفْظَ أَصْلًا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَمْ يَمْنَعْ إطْلَاقُهُ بَعْضَ مَا قَامَتْ عَلَيْهِ الدَّلَالَةُ بِصِحَّتِهِ عَلَى جِهَةِ تَعْرِيفِ (الْمَعْنَى) وَإِفْهَامِ هُوَ الْمُرَادُ"(٥١).

وهذا المفهوم ينطبق على ذكرى معركة بدر الكبرى فقد ذكرها الله تعالى في محكم كتابه العزيز في سورتي آل عمران والأنفال منها قوله تعالى "وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ *بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ * وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ"(٥٢)، وقوله تعالى"يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ * كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ"(٥٣).

إلى غير ذلك من الآيات المباركات التي وصفت هذه الغزوة المباركة التي رسمت ملامح الأمة في طورها الجديد، وقد أسماها الله تعالى بيوم الفرقان، قال تعالى "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"(٥٤)، وهو يوم

السابع عشر من رمضان اليوم الذي فرق الله تعالى به بين الحق والباطل وهو يوم بدر حين التقى حزب الله تعالى مع حزب الشيطان(٥٥)، وتسميته بيوم يؤكد قوله تعالى "وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ"(٥٦)، فهذه أيام مباركات من أيام الله تعالى التي ينبغي أن يقف عندها المسلم كلما عادت بتأريخها المذكر بالهدايات والدروس والعبر التي تحملها تلك الأيام، بل أنها تعود حاملة معها بعض ما تحصّل من الأنوار والبركات، فالشواهد كثيرة على أن الأماكن تحمل ما تحصّل فيها من أنوار وبركات أو شؤم وظلمات، فقد حذر النبي ﷺ من المرور بديار الظالمين الذين أنزل الله تعالى بهم العذاب لبقاء أثر ذلك في ديارهم فقال" لاَ تَدْخُلُوا عَلَى هَؤُلاَءِ المُعَذَّبِينَ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا بَاكِينَ، فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا بَاكِينَ فَلاَ تَدْخُلُوا عَلَيْهِمْ، لاَ يُصِيبُكُمْ مَا أَصَابَهُمْ"(٥٧). قال شراح الحديث" إنما هذا من جهة التشاؤم بالبقعة التى نزل بها سخط الله يدل على ذلك قوله تعالى: (وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال)(٥٨) ، فوبخهم تعالى على ذلك، وكذلك تشاءم عليه السلام، بالبقعة التى نام فيها عن الصلاة ورحل عنها ثم صلى، فكراهية الصلاة فى موضع الخسف أولى"(٥٩)، ومثله من باب أولى التشرف بالأماكن الكريمة، فلقد سأل موسى عليه السلام ربه تعالى أن يجعل قبره قريبا من الأرض المقدسة، وفي هذا ندب لطلب البركة فيها في عالمي الدنيا والبرزخ؛ جاء في الصحيح " فَسَأَلَ اللَّهَ أَنْ يُدْنِيَهُ مِنَ الأَرْضِ المُقَدَّسَةِ رَمْيَةً بِحَجَرٍ "، : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَلَوْ كُنْتُ ثَمَّ لَأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ، إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ، عِنْدَ الكَثِيبِ الأَحْمَرِ"(٦٠)، ولقد مر به النبي ﷺ يوم أسري به وصلى عند قبره الشريف(٦١)، وفي هذا بيان بركات روضات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكذا الأولياء والعلماء العالمين رضي الله تعالى عنهم فلهم نسبة ووراثة من علمه وأخلاقه، فالعلماء ورثة الانبياء كما اخبر بذلك سيدنا الرسول ﷺ(٦٢).

ولا مانع شرعا وعقلا من تجدد البركات حال عودة الأزمنة المباركة التي تحصّل فيها خير ما، كيوم الجمعة وليلة القدر كل سنة علما أن القرآن الكريم قد نزل في ليلة قدر واحدة قد مضت فجعل الله تعالى فضلها وبركتها سارية كلما عادت، ولقد شرع النبي ﷺ هذا المفهوم عندما

احتفى باليوم الذي نجا الله تعالى فيه موسى عليه السلام فاتخذه يوما يشكر الله تعالى عليه ويحتفي به كلما عاد، فعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ تعالى عَنْهُمَا، قَالَ " قَدِمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، فَوَجَدَ الْيَهُودَ يَصُومُونَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَسُئِلُوا عَنْ ذَلِكَ؟ فَقَالُوا: هَذَا الْيَوْمُ الَّذِي أَظْهَرَ اللهُ فِيهِ مُوسَى، وَبَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى فِرْعَوْنَ، فَنَحْنُ نَصُومُهُ تَعْظِيمًا لَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ فَأَمَرَ بِصَوْمِهِ"(٦٣).

فإذا كان النبي ﷺ يحتفي بيوم أظهر الله تعالى فيه موسى على فرعون أفلا يحق لنا ويُندب أن نحتفي بيوم أظهر الله تعالى حبيبه ومصطفاه ﷺ على فراعنة أمته فكان يوم فرقان أظهر الله تعالى فيه الحق وأزهق الباطل فكان إذانا بظهور وشيوع الحق، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور.

وهذا قياس واضح، ذاك أن القياس هو رد حكم الفرع الى حكم الاصل لاشتراكهما في علة الحكم(٦٤)، ولا شك أن القياس بين الشيئين يتحقق بالإثبات والنفي لتشابه علة الحكم بينهما(٦٥)، ومما يُعلم أن النبي ﷺ لم يجعل من صيام يوم عاشوراء عبادة مفروضة يؤثم تاركها، فكذا الاحتفاء بيوم من أيام الله تعالى هو من باب المندوب أو العرف الذي يتعارف عليه جماعة في زم ما يقتضي التذكير بتلك الأيام المباركة والأزمنة الفاضلة، والعرف دعت إلية الشريعة الغراء بشروطها لما فيها من فائدة حاصلة، قال تعالى" خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ"(٦٦).

والعرف مُعتبر في الأحكام كما قرره الأصوليون والفقهاء رحمهم الله تعالى(٦٧)، واستغناء الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم عن بعض هذه الأمور فذلك لوجودهم أو لقرب عهدهم بالنبوة والرسالة وتمسك مجتمعاتهم الكريمة بالنهج القويم الفاعل الذي رسم لحياتهم طعم السعادة بالتمسك بهدايات وروح الشريعة الغراء التي نحن بحاجة إلى استثمار كل الوسائل المشروعة للتذكير بها وترسيخها في قلوب وعقول المسلمين.

المبحث الثالث : التخريج الأصولي للاحتفالات المجتمعية

فعل الناس المتحول إلى عرف متبع راعته الشريعة الغراء إذا كان ذلك الفعل ضمن إطارها العام ويحقق مصلحة ما فالعادة محكمة قاعدة وضعها علماء الاصول رضي الله تعالى عنهم لبيان مثل هذه الأفعال والتصرفات(٦٨)، ولقد أخذ الناس من النصوص الشريفة مفهوم اليوم أو الأيام التي يقف عندها الناس للاعتبار والتذكر، مثل قوله تعالى" وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ"(٦٩)، وقول النبي ﷺ " إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٌ فَتَعَرَّضُوا لَهُ، لَعَلَّهُ أَنْ يُصِيبَكُمْ نَفْحَةٌ مِنْهَا فَلَا تَشْقَوْنَ بَعْدَهَا أَبَدًا "(٧٠)، ولقد وجد الناس أن من المصلحة أن نجعل يوما نتذكر فيه أو نذكر الناس بمفهوم مهم ينبغي الاهتمام به، ولا يعني هذا تخصيص أهمية ذلك المفهوم في ذلك اليوم فقط بل هو وسيلة للتذكير ورفع الهمة وتدارك النقص، وهذه وسائل مشروعة دعت إليها الشريعة الغراء، فعن سيدنا أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال" كَانَ عَبْدُ اللهِ بْنُ رَوَاحَةَ إِذَا لَقِيَ الرَّجُلَ مِنْ أَصْحَابِهِ، يَقُولُ: تَعَالَ نُؤْمِنْ بِرَبِّنَا سَاعَةً، فَقَالَ ذَاتَ يَوْمٍ لِرَجُلٍ، فَغَضِبَ الرَّجُلُ، فَجَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلَا تَرَى إِلَى ابْنِ رَوَاحَةَ يُرَغِّبُ عَنْ إِيمَانِكَ إِلَى إِيمَانِ سَاعَةٍ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " يَرْحَمُ اللهُ ابْنَ رَوَاحَةَ، إِنَّهُ يُحِبُّ الْمَجَالِسَ الَّتِي تَتَبَاهَى بِهَا الْمَلَائِكَةُ "(٧١)، فالحديث يدل على اتخاذ وسيلة نافعة للتذكر والتذكير سميت ساعة فما المانع من اتخاذ يوم في السنة للغرض نفسه، ولا يقتضي ذلك حصر ذلك المفهوم في ذلك اليوم، وقد يسميه بعضهم بالعيد ويُقصد به المعنى اللغوي للعيد وهو عودة الحدث في كل سنة، علما أن اللبس مرفوع في أمة الإسلام لمعرفة الأمة عبر التأريخ بأن لها عيدان فقط بالمعنى الشرعي، وهما عيدان مرتبطان بنسك شرعي مفروض، وهما عيد الفطر بعد صيام شهر رمضان، وعيد الأضحى بعد فريضة الحج.

ومن هذه الهدايات مضى العرف في بعض المجتمعات الإسلامية في تحديد يوم ما للاحتفاء بحقيقة شرعية إنسانية يغلب الظن فيها أن تحقق مصلحة لتذكير الناس بها، وهذا يدخل على نحو عام في قوله تعالى" وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ "(٧٢)، ومن تلك الأيام يوم الأم أو

عيد الأم كما يسميه بعضهم ولا حرج في ذلك، كذا يوم المرأة ويوم العمال، وفيما يأتي بيان أهمية هذه المفاهيم في شريعتنا الغراء على نحو مختصر:

أولاً: عيد الأم والمرأة

للأم في شريعتنا الغراء مساحة واسعة، فقد جعل الله تعالى لها مكانة عظيمة لفضلها وعطائها المستمر، فهي الرحم الذي ينبت فيه الولد لتستمر الحياة، ثم هي المدرسة التي ينشأ في رحابها الأولاد؛ فلهذا جعل الله تعالى الإحسان إليها بعد عبادته سبحانه فقال " وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا"(٧٣)، ولمزيد خصوصية وبيان فضل الأم جاءت آيات مباركات لبيان ذلك الفضل والعطاء الذي قد يغيب عن ذاكرة الأبناء فقال تعالى "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ"(٧٤)، وقوله ﷻ" وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ"(٧٥).

وجاءت نصوص السُنة المشرفة لتؤكد هذه المعاني العظيمة في عشرات النصوص الشريفة منها أن رجلا سأل النبي ﷺ " يَا رَسُولَ اللهِ مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ الصَّحْبَةِ؟ قَالَ: أُمُّكَ، ثُمَّ أُمُّكَ، ثُمَّ أُمُّكَ، ثُمَّ أَبُوكَ، ثُمَّ أَدْنَاكَ أَدْنَاكَ"(٧٦)، وقال العلماء رضي الله تعالى عنهم أن النبي ﷺ ذكر الأم ثلاث مرات لأن أكثر العقوق يقع للأمهات، ويطمع الأولاد فيهنّ لطيبتهن وضعفهنّ(٧٧)، وكان الأولى أن تُقابل هذه الصفات بمزيد عناية واهتمام فجاءت الشريعة الغراء هادية لهذه المفاهيم الدقيقة والنبيلة.

وعن معاوية بن جاهمة السُلمي " أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ أَرَدْتُ الْجِهَادَ مَعَكَ أَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ، قَالَ: وَيْحَكَ، أَحَيَّةٌ أُمُّكَ؟ قُلْتُ:

نَعَمْ، قَالَ: ارْجِعْ فَبَرَّهَا ثُمَّ أَتَيْتُهُ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ أَرَدْتُ الْجِهَادَ مَعَكَ، أَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ، قَالَ: وَيْحَكَ، أَحَيَّةٌ أُمُّكَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَارْجِعْ إِلَيْهَا فَبَرَّهَا، ثُمَّ أَتَيْتُهُ مِنْ أَمَامِهِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ أَرَدْتُ الْجِهَادَ مَعَكَ، أَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ، قَالَ: وَيْحَكَ، أَحَيَّةٌ أُمُّكَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: وَيْحَكَ، الْزَمْ رِجْلَهَا، فَثَمَّ الْجَنَّةُ"(٧٨).

ومن هنا تعارف الناس على قولهم" الجنة تحت أقدام الأمهات" إشارة إلى مفهوم هذا الحديث الشريف. والنصوص في بيان حق الأم وفضلها كثيرة جدا؛ ولأن الناس قد قصروا في هذا التكليف الشرعي والإنساني ودور المسنين من الشواهد على ذلك، فكان من مقتضيات المصلحة أن يتخذ الناس يوما للتذكير به، وإن كان هذا الواجب مما يقوم به العلماء والدعاة في كل وقت، ولكن لا يمنع ذلك من تحديد يوم عام يتم الاحتفاء فيه بالأم، ففيه يتحقق بعض الوصل على صور عدة منها الزيارة والاجتماع وتقديم الهدايا وكلها وسائل مشروعة نافعة تدعو إلى مزيد من الحب والتراحم.

وعلى غرار ما تقدم اتخذ الناس يوما للمرأة لما وقع عليها من ظلم وحيف، لتذكير الناس بحقها ومكانتها في المجتمع فهي الأم والزوجة والأخت والأم، ولقد بينت الشريعة الغراء مكانة المرأة بما لم يتم في أي شريعة سماوية أو وضعية، ففي القرآن الكريم سورة من السور الطول باسم سورة النساء، وفي هذا بيان واضح لعظيم حقها وفضلها واهتمام الشريعة بها، كما أن القرآن الكريم قد ذكر من أحوالها الشيء الكثير فيما يتعلق بكل شؤونها حتى الخاصة والدقيقة منها كمسائل الحيض والحمل والرضاعة وما إلى ذلك من تفاصيل تخص الأسرة والعبادة والأخلاق.

والآيات التي ذكرت النساء وأمرت بالإحسان إليهنّ كثيرة منها قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا"(٧٩).

ولعظيم شأن المرأة راعت الشريعة الغراء كل تفاصيل حياتها ورفعت عنها الفروض حال حيضها ونفاسها مراعاة لوضعها الصحي والنفسي، فكيف لا يراعي الناس أحوالها المختلفة وحاجاتها الموافقة لفطرتها التي فطرها الله تعالى عليها، قال تعالى "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"(٨٠).

وفي رحاب النبي الكريم ﷺ هدايات عديدة تدعو للاهتمام بالمرأة وتكريمها، ولم يسمح النبي ﷺ بظلمها أو قهرها فحّرج في حقها وجعله عظيما فقال "أحرِّج حق الضعيفين المرأة واليتيم"(٨١).

ولقد ذكر النبي ﷺ المرأة بوصف الضعف لبيان حال جسدها فهي ليست كالرجل مما يتطلب مراعاة ذلك في كل ما يتعلق بها من أعمال وتكاليف، فضلا عن إحساسها المرهف الذي ينبغي أن يُراعى أيضا حتى لا تُجرح معنويا أو تتأذى بأي نوع من أنواع الأذى المعنوي.

ولا ينبغي في شريعة الإسلام للمرأة إلا أن تُكرم ويُحسن إليها، قال الرحمة المهداة ﷺ " مَنْ كَانَ لَهُ ابْنَتَانِ أَوْ أُخْتَانِ فَأَحْسَنَ إِلَيْهِمَا مَا صَحِبَتَاهُ كُنْتُ أَنَا وَهُوَ فِي الْجَنَّةِ كَهَاتَيْنِ"(٨٢)، يَعْنِي السَّبَّابَةَ وَالْوُسْطَى، وقوله ﷺ " خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لأَهْلِي"(٨٣)، وفي الحديثين الشريفين بيان لخيرية الرجال وعظيم عاقبتهم في الجنان بمعيار إحسانهم وتكريمهم للنساء.

فتحديد يوم ما يتعارف عليه الناس للتذكير بهذه المفاهيم لبيان مدى تفعيلها من عدمه أمر لا بأس به يصب في تحقيق مصلحة راجحة للمراجعة والمحاسبة وبيان مدى اقتراب الناس من تلك الهدايات المباركة للقيام بالتصحيح والتصويب ووضع البرامج والخطط النافعة لسد الخلل وترسيخ هذه المفاهيم الشرعية النافعة ومحاربة العادات والتصرفات الباطلة القديمة والدخيلة الحديثة التي تقلل من شأن المرأة وفضلها ودورها الإنساني الراقي في المجتمعات.

ثانياً: عيد العمال

هكذا مضى العرف عند الناس فاتخذوا يوما للاحتفاء بشريحة مهمة في المجتمع وهم العمال الذين قد يغفل عن فضلهم وعطائهم الناس؛ فكان أن أتخذوا يوما يستذكرون فيه هذه الشريحة

الفاعلة في بناء الدول وصناعة الحضارات، فالعمل أصل وجود الإنسان ودوام حياته وتنميتها، ولقد ذكر القرآن الكريم العمل وأثنى على العاملين، وذكر أصنافا من الأعمال كان يمارسها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مثل صناعة الحديد وما يتعلق به، قال تعالى" وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَاجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ * أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"[٨٤]. وحث القرآن الكريم على العمل فقال تعالى" يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ "[٨٥]، وقوله تعالى" وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ"[٨٦]، قال المفسرون رحمهم الله تعالى"هَذِهِ الْآيَةُ أَصْلٌ فِي اتِّخَاذِ الصَّنَائِعِ وَالْأَسْبَابِ، وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ الْعُقُولِ وَالْأَلْبَابِ، لَا قَوْلُ الْجَهَلَةِ الْأَغْبِيَاءِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا شُرِعَ لِلضُّعَفَاءِ، فَالسَّبَبُ سُنَّةُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ فَمَنْ طَعَنَ فِي ذَلِكَ فَقَدْ طَعَنَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَنَسَبَ مَنْ ذَكَرْنَا إِلَى الضَّعْفِ وَعَدَمِ الْمِنَّةِ. وَقَدْ أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ نَبِيِّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ كَانَ يَصْنَعُ الدُّرُوعَ، وَكَانَ أَيْضًا يَصْنَعُ الْخُوصَ، وَكَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَكَانَ آدَمُ حَرَّاثًا، وَنُوحٌ نَجَّارًا وَلُقْمَانُ خَيَّاطًا، وَطَالُوتُ دَبَّاغًا. وَقِيلَ: سَقَّاءً، فَالصَّنْعَةُ يَكُفُّ بِهَا الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ عَنِ النَّاسِ، وَيَدْفَعُ بِهَا عَنْ نَفْسِهِ الضَّرَرَ وَالْبَأْسَ. وَفِي الْحَدِيثِ:" إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُؤْمِنَ الْمُحْتَرِفَ الضَّعِيفَ الْمُتَعَفِّفَ وَيُبْغِضُ السَّائِلَ الْمُلْحِفَ"[٨٧]. وفي السُنة الشريفة بيان لفضل العامل، فقال النبي ﷺ " مَنْ أَمْسَى كالًّا مِنْ عَمَلِ يَدَيْهِ أَمْسَى مَغْفُورًا لَهُ"[٨٨]، فانظر كيف جعلت الشريعة الغراء العمل سببا للمغفرة فكيف لا تكون لهذه الشريحة عند المجتمع ما يستحقونه من مكافأة وتكريم، فاليد العاملة منتجة عالية يحبها الله تعالى ورسوله؛ لأنها سبب للكفاية والرخاء ودفع الحاجة والعوز، قال ﷺ " الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى وَالْيَدُ الْعُلْيَا هِيَ الْمُنْفِقَةُ، وَالسُّفْلَى السَّائِلَةُ"[٨٩]. وجاء الخبر عن سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه "إِنِّي لأَرَى الرَّجُلَ، فَيُعْجِبُنِي، فَأَقُولُ: لَهُ حِرْفَةٌ؟ فَإِنْ قَالُوا: لا؛ سقط في عَيْنِي "[٩٠].

كل هذه النصوص وغيرها دلت بعبارة النص تارة وتارة اخرى بإشارته على أهمية العمل والعمال الذين يقومون بأنواع الحرف التي تخدم الناس سواء كانوا في القطاع الخاص أو العام، وورد تكريمهم من قبل الشارع في كثير من النصوص الكريمة التي دعت لمراعاة حقهم والإحسان إليهم كقوله ﷺ "أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ"(٩١).

وتخصيص يوم لهذه الشريحة يعود الناس فيها لبيان فضلهم ومراجعة أحوالهم هو من تمام حقهم المفروض على الدولة والمجتمعز

الخاتمة

الحمد لله تعالى الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على نبي الرحمة والمكرمات سيدنا محمد وآله وصحبه أولي الفضل والمقامات، فلقد تم البحث الموسوم بالتخريج الأصولي للاحتفالات والأعياد العرفية في المجتمعات الإسلامية، وقد بينا فيه أن العيد بالمعنى الشرعي يختلف عنه بالمعنى اللغوي، فالعيد بمعناه الأول تعبدي والعيد في ديننا الحنيف بهذا المفهوم عيدان، بينما العيد بالمعنى اللغوي وهو يوم يتخذه الناس ليعودوا فيه للتذكير بمفهوم أو شريحة ما فمما تعارف عليه الناس وهو بتفاصيله موافق للشريعة الغراء ويحقق مصلحة راجحة فيه لا يستحق أن يُقابل بالتشدد ووصفة بالبدعة والضلالة والانحراف ولقد ندبت الشريعة الغراء للوقوف عند ايام ومناسبات فاضلة لاستنباط الدروس والعبر منها كما عظم الشارع بعضها وتفاعل معها بنسك او تصرف ما يُنبئ عن تشريف وتعظيم ذلك اليوم أو الحدث، ومضى الناس على ذلك في الوقوف عند بعض المفاهيم والشرائح للتذكير بفضلها وعطائها ووضعوا لذلك يوما ما أسموه عيدا بمعناه اللغوي لأنه يعود كل عام أو يوما وهو الأنسب والأجمل خروجا من الخلاف ودفعا للشبهة وسدا للذريعة، وذلك كله مستنبط من الادلة الاصولية سواء كانت اصلية كالكتاب والسنة المطهرة او أدلة تبعية كالقياس والعرف والاستحسان والقواعد الاصولية المستنبطة منها.

والله تعالى أعلم، وصلى الله تعالى على خير نبي ومعلم وعلى آله وصحبه وسلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

(١). ينظر : مادة خرج لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المشهور بأبن منظور (ت ٧١١ هـ)، دار لسان العرب ، بيروت: ٢ / ٢٤٩ ومابعدها ، مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي (ت ٧٢١ هـ) مؤسسة علوم القرآن ، دار القبلة للثقافة الاسلامية ، جدة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م: ١٧١ ، القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي(ت ٨١٧ هـ)المكتبة التجارية الكبرى ، مصر : ١ / ١٨٤ ومابعدها .

(٢) . ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)مؤسسة الريّان للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م: ج٢: ١٥٠، القاموس المحيط : ١/ ١٨٦، التخريج عند الفقهاء والاصوليين للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين [مكتبة الرشد، الرياض ط١١، ١٤١٤ هـ] : ١٣.

(٣). ينظر : مادة الاصل في لسان العرب : ١١ / ١٦ ، القاموس المحيط : ٣٣٨/٣.

(٤). ينظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسن محمد بن علي الطيب البصري (٤٣٦ هـ) تحقيق : خليل الميس، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م : ١ / ٥ ، الابهاج شرح المنهاج لشيخ الاسلام علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦ هـ) وولده عبد الوهاب (ت ٧٧١ هـ) تحقيق : مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م] : ١ / ٢٠، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري (ت ١٢٢٦ هـ) المطبعة الأميرية ، مصر ١٣٢٢ هـ - مطبوع بذيل المستصفى] : ١ / ٨ .

(٥) ينظر : الابهاج : ١ / ٢١ ، البحر المحيط للامام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت٧٩٤ هـ) حققه واخرج احاديثه : لجنة من علماء الازهر ، دار الكتبي ، القاهرة ، ط٣ ، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٥ م : ١/ ١٠ومابعدها.

(٦) . ينظر: البحر المحيط : ١ / ١٠.

(٧) . ينظر : البحر المحيط : ١ / ١٢ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت : ١ / ٨ .

(٨) . ينظر : المستصفى من علم الاصول للأمام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) المطبعة الأميرية، مصر،١٣٢هـ:٥/١، فواتح الرحموت : ١ /٨ .

(٩) . ينظر: جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م،(٢،٧٦٦).

(١٠) . ينظر: مادة عرف في: مختار الصحاح للرازي: ١٧٩، لسان العرب: ٢٣٦/٩-٢٤٢، القاموس المحيط: ١٧٣/٣-١٧٤.

(١١) . سورة لقمان من الآية ١٥.

(١٢) . سورة المرسلات الآية ١.

(١٣) . ينظر: الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م: ١٠٠/١٩، لسان العرب: ٢٣٦/٩-٢٤٢، كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف

الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط١ ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م:١٤٩، القاموس المحيط، ط١: ١٧٣/٣–١٧٤.

(١٤). وعرفه بهذا التعريف استاذنا الزلمي رحمه الله تعالى . اصول الفقه في نسيجه الجديد، أ. د. مصطفى ابراهيم (ت ٢٠١٦م)مطبعة شهاب، اربيل، العراق، ط٢٢، ٢٠١٠، طبعة منقحة ومزيدة: ١٠٨/١.

(١٥) . ينظر: الاشباه والنظائر، ابن نجيم، الشيخ العلامة زين الدين بن ابراهيم(ت٩٧١هـ) ، تحقيق: عبد الكريم الفضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤٢٤هـ–٢٠٠٣م: ١١٥ ، الاصول العامة للفقه المقارن ، السيد محمد تقي الحكيم(ت ١٤٢٢هـ): ٤٠٩ وما بعدها، اصول الفقه في نسيجه الجديد: ١/ ١٠٨_١١٣.

(١٦) . ينظر : أصول الاحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي، أ. د. حمد عبيد الكبيسي(ت٢٠٠٥م) دار السلام، سورية، دمشق، ط١، ١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م:١٥٦_ ١٦٤.

(١٧) . ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، الناشر: دار الدعوة :١/ ١٨٦.

(١٨) . ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م: ٥٢٦/١.

(١٩) . يُنظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت ٥٤٤هـ)، المكتبة العتيقة ودار التراث:٢/ ١٠٥.

(٢٠) . يُنظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م: ٣١/٢٠.

(٢١) . التعريفات الفقهية: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م)، ط١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣: ١٥٥.

(٢٢) . سورة البقرة/ الآيتان ٨١، ٨٢ .

(٢٣) . تفسير القرآن: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، ط١، ١٤١٨هـ–١٩٩٧م: ٣٣٧/١.

(٢٤) . سورة الفتح : الآية ٨ ومن الآية ٩.

(٢٥) . ينظر: المصدر السابق: ٥/ ١٩٣، تفسير القرطبي : ٢٦٧/١٦.

(٢٦) . الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ) تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١، ١٤٢٢هـ، بَابُ الشُّرُوطِ فِي الجِهَادِ وَالمُصَالَحَةِ مَعَ أَهْلِ الحَرْبِ وَكِتَابَةِ الشُّرُوطِ : ٣/ ١٩٣.

(٢٧) . مسند الإمام أحمد:١٩،/ ٣٨٧.

(٢٨) . المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط٢ :٢٥/ ١٢٦.

(٢٩) . المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم=صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت:١/ ٣٦٤.

(٣٠) . المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١١ – ١٩٩٠:٣/ ١٥.

(٣١) . سورة السيدة مريم عليها السلام/الآية ٣٣.

(٣٢) . سورة السيدة مريم عليها السلام/الآية ١٥.

(٣٣) . ينظر: التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» : محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر– تونس، ١٩٨٤ هـ:١٦/٧٧.

(٣٤) . صحيح مسلم:٢/ ٨٢٠.

(٣٥) . ينظر. روح البيان: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي , المولى أبو الفداء (ت ١١٢٧هـ)، دار الفكر – بيروت:٨ /٣٧٢٩.

(٣٦) . بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م:٥/ ٧٢.

(٣٧) . كتاب الفوائد (الغيلانيات): أبو بكر محمد بن عبد الله بن إبراهيم بن عبدوَيْه البغدادي الشافعي البزَّاز (ت ٣٥٤هـ)، حققه: حلمي كامل أسعد عبد الهادي، قدم له وراجعه وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي – السعودية / الرياض، ط١، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م:١/ ٢٨٢.

(٣٨) . أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير: جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط٥، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م:٥/ ٦١٦.

(٣٩) . المعجم الكبير للطبراني :٢٥/ ١٤٧.

(٤٠) . المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت ٣٠٣هـ) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط٢، ١٤٠٦ – ١٩٨٦: ٦/ ٢٤٩.

(٤١). تسمى (عبارة النص) عند الحنفية وتسمى عند الجمهور بالمنطوق الصريح ، وتعرف عند الأصوليين بأنها: دلالة اللفظ على المعنى المتبادر المسوق له أصالة أو تبعا بلا تأمل ، والثابت بعبارة النص ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل ان ظاهر النص متناول له . ينظر: أصول السرخسي ، ابو بكر محمد بن احمد السرخسي ، (ت٤٩٠هـ)، تحقيق: أبو الوفا

الأفغاني ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٧٢هـ :٢٣٦/١، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي:٣٠٨، اصول الفقه في نسيجه الجديد: ٣٩٥/٢.

(٤٢). وتُعَرَّف دلالة الاشارة او اشارة النص عند الأصوليين بأنها : دلالة اللفظ على معنى غير مقصود من سوقه لا أصالة ولا تبعا، لكنه لازم للمعنى المقصود منه . والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله، لكنه يُعلم بالتأمل في معنى اللفظ. والاستدلال بإشارة النص هو العمل بما ثبت بنظمه لغة ، ولأن الألفاظ الدالة بالإشارة على المعنى أو الحكم المستنبط غير مقصود، وليس بظاهر وسمي إشارة لأن النص يشير إلى المعنى ويومئ له. ينظر: أصول السرخسي : ٢٦٣/١ ، المستصفى : ١٨٨/٢، ميزان الاصول في نتائج العقول في اصول الفقه، الشيخ الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد السمرقندي (ت٥٣٩هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن السعدي(وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، لجنة احياء التراث العربي و الاسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م): ٣٩٧ ، أصول الأحكام وطرق الاستنباط : ٣١٠ .

(٤٣) المندوب : الندب في اللغة الدعاء إلى الأمر المهم، والمندوب المدعو إليه. ينظر : لسان العرب : ١ / ٧٥٥. والمندوب أسم لفعل مندوب إليه على طريق الاستحباب والترغيب دون الإيجاب، أو هو ما طلب الشارع فعله من غير إلزام بحيث يُمدح فاعله ولا يُذم تاركه ولا يُعاقب، وقد يلحقه اللوم والعتاب على ترك بعض أنواع المندوبات. ينظر: الوجيز في أصول الفقه, عبد الكريم زيدان(ت ٢٠١٤م) ط١، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ لبنان, ١٤٣٠هـ, ٢٠٠٩م: ٣٢.

(٤٤) . المُباح لغة مأخوذ من باح فلان بسر فلان بوحا، أي أظهره، وفي الشرع م لا يُمدح على فعله ولا على تركه، والمعنى أنه أعلم فاعله أنه لا ضرر عليه في فعله وتركه، وقد يُطلق على ما لا ضرر على فاعله وإن كان تركه محظورا كما يقال " دم المرتد مباح " أي لا ضرر على من أراقه، ويقال للمباح الحلال والجائز والمطلق، وزاد بعضهم بقوله ولا نفع في الآخرة والحق أن المباحات تنقلب إلى طاعات وقربات بالنية وعندها ففيها الخير العميم في الدنيا والآخرة. وقالوا: "المباح هو ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا زجر" أو هو "ما بين الله تعالى فعله من غير إنكار". ينظر: ميزان الاصول: ١٤٩/١ ، المحصول: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م: ١٢٨/١، ، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق: محمد سعيد البدري (دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م):١/١١.

(٤٥). ينظر: معالم الطريق في عمل الروح الإسلامي الهرشمي, د. عبد الله مصطفى (ت ١٤٢١هـ),(ط٢, دائرة المطبوعات والنشر- عمان, ١٤١٤هـ ١٩٩٣م: ٧٦ .

(٤٦) . ينظر: المحصول:١٢٠٨/٣، شرح منظومة القواعد الفقهية للسعدي، حمد بن عبد الله بن عبد العزيز الحمد:٩/٣.

(٤٧) . سورة الإسراء/ الآية ١

(٤٨) . سورة النجم الآيات:١. ١٨.

(٤٩) . سورة إبراهيم عليه السلام/ من الآية ٥.

(٥٠) . سورة الزمر : من الآية ١٧ والآية ١٨.

(٥١) . الفصول في الأصول: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م: ١٤/ ٢٢٧.

(٥٢) . سورة آل عمران عليهم السلام/ الآيات ١٢٤. ١٢٦.

(٥٣) . سورة الأنفال/ الآيات ١. ٥.

(٥٤) . سورة الأنفال/ الآية ٤١.

(٥٥) . ينظر: تفسير القران للسمعاني: ٢/٢٦٨، تفسير القرطبي: ٨ /٢٠.

(٥٦) . سورة إبراهيم عليه السلام/ من الآية ٥.

(٥٧) . صحيح البخاري، باب الصلاة في مواقع الخسف والعذاب:١/ ٩٤.

(٥٨) . سورة ابراهيم عليه السلام/ الآية ٤٥.

(٥٩) . شرح صحيح البخارى لابن بطال: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م :٢/ ٨٧.

(٦٠) . صحيح البخاري، بَابُ مَنْ أَحَبَّ الدَّفْنَ فِي الأَرْضِ المُقَدَّسَةِ أَوْ نَحْوِهَا: ٢ /٩٠.

(٦١) . مسند الإمام أحمد:٢١/ ٢١٤.

(٦٢) . صحيح البخاري ، باب العلم قبل العمل : ١/٢٤، وينظر : شرح صحيح البخاري لابن بطال:١/١٩٦.

(٦٣) . صحيح مسلم:٢/ ٧٩٥.

(٦٤) . ينظر: اصول السرخسي: ٢/١٧٤، الابهاج شرح المنهاج: ٣/٣، ٣٧، البحر المحيط: ٧/٢٣٦.

(٦٥) . ينظر: المعتمد في أصول الفقه: ٢/ ١٩٥.

(٦٦) . سورة الأعراف/ الآية ١٩٩.

(٦٧) . أصول الشاشي: نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (ت ٣٤٤هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ص ٢٢١.

(٦٨) . ينظر: البرهان في أصول الفقه: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: ط١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م:١/ ٢٢٢، الاشباه والنظائر لابن نجيم: ٧٩. ٨٩.

(٦٩) . سورة إبراهيم عليه السلام/ من الآية ٥.

(٧٠) . المعجم الكبير للطبراني:١٩/ ٢٣٣.

(٧١) . مسند الإمام أحمد:٢١/ ٣٠٩.

(٧٢) . سورة الذاريات/الآية ٥٥.

(٧٣) . سورة الإسراء/الآيتان ٢٣و ٢٤.

(٧٤) . سورة لقمان عليه السلام/الآية ١٤.

(٧٥) . سورة الأحقاف/الآية ١٥.

(٧٦) . صحيح مسلم، باب بر الوالدين وانهما احق به:٤/ ١٩٧٤.

(٧٧) . ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ:١٢/ ١٢.

(٧٨) . سنن ابن ماجه: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، باب الرجل يغزو وله ابوان:٢/ ٩٢٩.

(٧٩) . سورة النساء/ الآية ١٩.

(٨٠) . سورة البقرة/ الآية ٢٢٢.

(٨١) . مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (ت ٢٩٢هـ) مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، ط١ ، بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م: ١٥/ ١٥٢.

(٨٢) . الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩: ٥/ ٢٢١.

(٨٣) . الجامع الكبير – سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨ م:٦/ ١٩٢.

(٨٤) . سورة سبأ/الآيتان ١٠،١١.

(٨٥) . سورة سبأ/الآية ١٣.

(٨٦) . سورة الأنبياء/ الآية ٨٢.

(٨٧) . تفسير القرطبي : ١١ / ٣٢١.

(٨٨) . المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين – القاهرة:٧/ ٢٨٩.

(٨٩) . الموطأ: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية – أبو ظبي – الإمارات، ط١، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م:٥/ ١٤٥٣.

(٩٠) . المجالسة وجواهر العلم: أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (ت ٣٣٣هـ)، تحقيق : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، جمعية التربية الإسلامية (البحرين – أم الحصم) ، دار ابن حزم (بيروت – لبنان) ١٤٩هـ: ٦/ ١٧١.

(٩١) . سنن ابن ماجه، باب أجر الأُجراء:٢/٨١٧.

المصادر

القران الكريم

١. الابهاج شرح المنهاج لشيخ الاسلام علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦ هـ) وولده عبد الوهاب (ت ٧٧١ هـ) تحقيق : مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م.

٢. ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق: محمد سعيد البدري (دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م).

٣. الاشباه والنظائر، ابن نجيم، الشيخ العلامة زين الدين بن ابراهيم(ت٩٧١هـ) تحقيق: عبد الكريم الفضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٤. أصول الاحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي، أ. د. حمد عبيدالكبيسي(ت٢٠٠٥م) دار السلام، سورية، دمشق، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٥. أصول الشاشي: نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (ت ٣٤٤هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت.

٦. الاصول العامة للفقه المقارن ، السيد محمد تقي الحكيم(ت ١٤٢٢هـ).

٧. اصول الفقه في نسيجه الجديد، أ. د. مصطفى ابراهيم (ت ٢٠١٦م)مطبعة شهاب، اربيل، العراق، ط٢٢، ٢٠١٠، طبعة منقحة ومزيدة.

٨. أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير: جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ، ط٥، ١٤٢٤هـ _٢٠٠٣م.

٩. البحر المحيط للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت٧٩٤ هـ) حققه واخرج احاديثه : لجنة من علماء الازهر ، دار الكتبي ، القاهرة ، ط٣ ، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٥ م .

١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

١١. البرهان في أصول الفقه: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م.

١٢. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» : محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤ هـ.

١٣. التعريفات الفقهية: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م)، ط١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣.

١٤. تفسير القرآن: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩هـ)تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ– ١٩٩٧م.

١٥. الجامع الكبير – سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨ م.

١٦. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي(ت٢٥٦هـ) تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)ط١، ١٤٢٢هـ.

١٧. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤ م.

١٨. جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

١٩. روح البيان: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي , المولى أبو الفداء (ت ١١٢٧هـ)، دار الفكر – بيروت.

٢٠. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)مؤسسة الريّان للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م.

٢١. سنن ابن ماجه: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت ٢٧٣هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي.

٢٢. شرح صحيح البخارى لابن بطال: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩هـ) تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد – السعودية، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م.

٢٣. شرح منظومة القواعد الفقهية للسعدي، حمد بن عبد الله بن عبد العزيز الحمد.

٢٤. الفصول في الأصول: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٢٥. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري (ت ١٢٢٦ هـ) المطبعة الأميرية ، مصر ١٣٢٢ هـ – مطبوع بذيل المستصفى] .

٢٦. القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي(ت ٨١٧ هـ)المكتبة التجارية الكبرى ، مصر.

٢٧. كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م.

٢٨. كتاب الفوائد (الغيلانيات): أبو بكر محمد بن عبد الله بن إبراهيم بن عبدوَيْه البغدادي الشافعي البزَّاز (ت ٣٥٤هـ)، تحقيق: حلمي كامل أسعد عبد الهادي، قدم له وراجعه وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي – السعودية / الرياض، ط١، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

٢٩. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت ٢٣٥هـ) تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، ط١، ١٤٠٩.

٣٠. لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الأفريقي (ت ٧١١هـ) دار صادر – بيروت، ط٣ – ١٤١٤ هـ.

٣١. المجالسة وجواهر العلم: أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (ت ٣٣٣هـ) تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، جمعية التربية الإسلامية (البحرين – أم الحصم) دار ابن حزم (بيروت – لبنان)، ١٤١٩هـ.

٣٢. المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط٢، ١٤٠٦ – ١٩٨٦.

٣٣. المحصول: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ) دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٣٤. مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي (ت ٧٢١ هـ) مؤسسة علوم القرآن ، دار القبلة للثقافة الاسلامية ، جدة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٣٥. المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم النيسابوري المعروف بابن البيع (ت ٤٠٥هـ)تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١،١٤١١ – ١٩٩٠.

٣٦. المستصفى من علم الاصول للأمام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) المطبعة الأميرية، مصر،١٣٢٢هـ.

٣٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني(المتوفى: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة،ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٣٨. مسند البزار المنشور بإسم البحر الزخار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (ت ٢٩٢هـ) مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط١، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م).

٣٩. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٤٠. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت٥٤٤هـ)، المكتبة العتيقة ودار التراث.

٤١. معالم الطريق في عمل الروح الإسلامي الهرشمي, د. عبد الله مصطفى (ت ١٤٢١هـ), ط٢, دائرة المطبوعات والنشر- عمان, ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

٤٢. المعتمد في أصول الفقه: محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ) تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٠٣.

٤٣. المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ) تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين – القاهرة.

٤٤. المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي ، أبو القاسم الطبراني(ت ٣٦٠هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢.

٤٥. معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م.

٤٦. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، الناشر: دار الدعوة .

٤٧. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢، ١٣٩٢.

٤٨. الموطأ: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ) تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية – أبو ظبي – الإمارات، ط١، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م.

٤٩. ميزان الاصول في نتائج العقول في اصول الفقه، الشيخ الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد السمرقندي (ت٥٣٩هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن السعدي(وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، لجنة احياء التراث العربي و الاسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ– ١٩٨٧م).

٥٠. الوجيز في أصول الفقه, عبد الكريم زيدان(ت ٢٠١٤م) ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت . لبنان, ١٤٣٠هـ, ٢٠٠٩م.

Sources:
The Holy Quran
1 . Al-Ibhaj Sharh Al-Minhaj by Sheikh Al-Islam Ali bin Abdul Kafi Al-Subki (died. 756 A.H.) and his son Abdel-Wahhab (died in 771 A.H.) Investigation: A group of scholars, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1404 A.H., 1984 A.D.
2 . ARSHAD AL-FUHOOL ILA TAHQEEQ ALHAQ MN ULUM AL USUL AL SHUKANI , Muhammad bin Ali (d. 1250 AH), investigation: Muhammad Saeed Al-Badri (Dar Al-Fikr, Beirut, 1, 1412 AH-1992 AD.(
3. The Similarities and Analogies, Ibn Najim, Sheikh Al-Allamah Zain Al-Din Bin Ibrahim (died 971 AH) investigation: Abdul Karim Al-Fadhli, Al-Mataba Al-Asriya, Sidon, Beirut, 1424 AH - 2003 AD.
4. The origins of rulings and methods of deduction in Islamic legislation, a. Dr.. Hamad Obaid Al-Kubaisi (died 2005 AD), Dar Al-Salaam, Syria, Damascus, 1, 1430 AH - 2009 AD.
5. The Origins of Al-Shashi: Nizam Al-Din Abu Ali Ahmed bin Muhammad bin Ishaq Al-Shashi (died 344 AH), Dar Al-Kitab Al-Arabi - Beirut.
6. The General Fundamentals of Comparative Jurisprudence, Mr. Muhammad Taqi Al-Hakim (d. 1422 AH).
٧. The principles of jurisprudence in its new form , Dr.. Mustafa Ibrahim (died. 2016 AD) Shehab Press, Erbil, Iraq, 22nd Edition, 2010, revised and augmented edition.
8. AYSER AL-TAFASEER LIKLAM ALALI AL KABER , Jaber bin Musa bin Abdul Qadir bin Jaber Abu Bakr Al-Jazaery, Library of Science and Judgment, Medina, 5th edition, 1424 AH - 2003 AD.
9. ALBAHAR AL-MUHEET by Imam Badr al-Din Muhammad bin Bahader bin Abdullah al-Shafi'i (d. 794 AH) edited and extracted his hadiths: A committee of Al-Azhar scholars, Dar al-Kitbi, Cairo, 3rd edition, 1424 AH - 2005 AD.
10. Badaa' al-Sana'i Fi Tarteeb al-Shraa , Alaa al-Din, Abu Bakr bin Masoud bin Ahmed al-Kasani al-Hanafi (died. 587 AH), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2, 1406 AH - 1986 AD.
11 . The proof in the principles of jurisprudence: Abd al-Malik ibn Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad al-Juwayni, Abu al-Ma'ali, Rukn al-Din, nicknamed the Imam of the Two Holy Mosques (died 478 AH), investigator: Salah ibn Muhammad ibn Uwaidah, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 1, 1418 AH. H - 1997 AD.

12. Liberation and Enlightenment "Editing the Right Meaning and Enlightening the New Mind from the Interpretation of the Glorious Book(TAHREER WA AL TANWEER / ": Muhammad Al-Taher bin Muhammad bin Muhammad Al-Taher bin Ashour Al-Tunisi (died. 1393 AH), Tunisian Publishing House - Tunis, 1984 AH.
13. Jurisprudential Definitions: Muhammad Ameem Al-Ihsan Al-Mujaddi Al-Barakti, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya (re-classification of the old edition in Pakistan 1407 AH - 1986 AD), 1424 AH - 2003.
14. Interpretation of the Qur'an: Abu Al-Muzaffar, Mansour bin Muhammad bin Abdul-Jabbar bin Ahmed Al-Marwazi Al-Samani Al-Tamimi Al-Hanafi and then Al-Shafi'i (died 489 AH) edited by: Yasser bin Ibrahim and Ghunaim bin Abbas bin Ghunaim, Dar Al-Watan, Riyadh - Saudi Arabia, Edition: First, 1418 AH- 1997 AD.
15. The Great Mosque - Sunan al-Tirmidhi: Muhammad ibn Issa ibn Surah ibn Musa ibn al-Dahhak, al-Tirmidhi, Abu Issa (died. 279 AH), investigator: Bashar Awad Maarouf, Dar al-Gharb al-Islami - Beirut, 1998 CE.
16. Al-Masnad Al-Sahih from the matters of the Messenger of Allah , peace be upon him, his Sunnahs = Sahih Al-Bukhari: Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhari Al-Jaafi (died. 256 AH) investigation: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, Dar Tawq Al-Najat (Illustrated by the Sultaniya by adding the numbering of Muhammad Fouad Abd The rest), 1422 AH.
17 . The Collector of the Rulings of the Qur'an = Interpretation of Al-Qurtubi: Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Abi Bakr bin Farah Al-Ansari Al-Khazraji Shams Al-Din Al-Qurtubi (died 671 AH), investigation: Ahmed Al-Baradouni and Ibrahim Atfayesh, Dar Al-Kutub Al-Masryah - Cairo, 2nd Edition, 1384 AH - 1964 AD.
18. JAMHARAT ALLUGHA : Abu Bakr Muhammad bin Al-Hassan bin Duraid Al-Azdi (died 321 AH) investigative: Ramzi Mounir Baalbaki, Dar Al-Ilm for Millions - Beirut, 1, 1987 AD.
19 . RUH AL-BAYAN (spirit of the statement: Ismail Haqqi bin Mustafa Al-Istanbuli Al-Hanafi Al-Khalouti, Mawla Abu Al-Fida (died. 1127 AH), Dar Al-Fikr - Beirut.
20. RAWDHAT AL-NADHAR WA JANAT AL-MANADHAR in the Fundamentals of Jurisprudence on the Doctrine of Imam Ahmad bin Hanbal, Abu Muhammad Muwaffaq Al-Din Abdullah bin Ahmed bin Muhammad bin Qudamah Al-Jama'ili Al-Maqdisi and then Al-Dimashqi Al-Hanbali, known as Ibn Qudamah

Al-Maqdisi (d. 620 AH) Al-Rayyan Foundation for Printing and Publishing, 2nd Edition, 1423 AH -2002 AD.
21 . Sunan Ibn Majah: Ibn Majah Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, and Majah the name of his father Yazid (died 273 AH) investigation: Muhammad Fouad Abd al-Baqi, House of Revival of Arabic Books - Faisal Issa al-Babi al-Halabi.
22. Explanation of Sahih Al-Bukhari by Ibn Battal: Ibn Battal Abu al-Hassan Ali bin Khalaf bin Abdul Malik (died 449 AH), investigation: Abu Tamim Yasser bin Ibrahim, Al-Rushd Library - Saudi Arabia, Riyadh, 2nd ed., 1423 AH - 2003 AD.
23 . Explanation of the system of jurisprudence rules of Al-Saadi, Hamad bin Abdullah bin Abdul Aziz Al-Hamad.
24 Al-Fusoul fi Al-Osoul: Ahmad bin Ali Abu Bakr Al-Razi Al-Jasas Al-Hanafi (d. 370 AH), Kuwaiti Ministry of Awqaf, 2nd edition, 1414 AH - 1994 AD.
25. Al-Fatih Al-Rahmout with the explanation of Muslim Al-Thibit by Abd Al-Ali Muhammad bin Nizam Al-Din Al-Ansari (Died 1226 AH) Al-Amiriya Press, Egypt 1322 AH - printed with the tail of the clinic.[
26 . The Ocean Dictionary of Muhammad ibn Ya`qub al-Fayrouzabadi (died . 817 AH) Great Commercial Library, Egypt.
27. The book of definitions: Ali bin Muhammad bin Ali Al-Zain Al-Sharif Al-Jarjani (died. 816 AH) Investigation: Edited and corrected by a group of scholars under the supervision of the publisher, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya Beirut - Lebanon, 1, 1403 AH -1983 AD.
28. The Book of Benefits (Gilaniyat): Abu Bakr Muhammad bin Abdullah bin Ibrahim bin Abduwayh Al-Baghdadi Al-Shafi'i Al-Bazzaz (died . 354 AH), investigation: Helmy Kamel Asaad Abdul Hadi, presented to him, reviewed and commented on by: Abu Ubaidah Mashhour bin Hassan Al Salman, Dar Ibn Al-Jawzi - Saudi Arabia / Riyadh, 1, 1417 AH - 1997 AD.
29 . The book collected in hadiths and antiquities: Abu Bakr bin Abi Shaybah, Abdullah bin Muhammad bin Ibrahim bin Othman bin Khawasti Al-Absi (died 235 AH) investigation: Kamal Yusuf Al-Hout, Al-Rushd Library - Riyadh, 1, 1409.
30. Lisan al-Arab, Muhammad bin Makram bin Ali, Abu al-Fadl, Jamal al-Din Ibn Manzur al-Ansari al-Ruwaifai al-Afriqi (d. 711 AH), Dar Sader - Beirut, 3rd - 1414 AH.
31. The Majlis and the Jewels of Knowledge: Abu Bakr Ahmed bin Marwan Al-Dinori Al-Maliki (died 333 AH) Investigation: Abu Obeida Mashhour bin Hassan Al Salman, Islamic Education Society (Bahrain - Umm Al-Hassam) Dar Ibn Hazm (Beirut - Lebanon), 1419 AH.

32/ Al-Mujtaba from Sunan = Sunan Al-Soghra for An-Nasa'i: Abu Abd al-Rahman Ahmad Ibn Shuaib Ibn Ali al-Khorasani, An-Nasa'i (died 303 AH), investigation: Abd al-Fattah Abu Ghuddah, Islamic Publications Office - Aleppo, 2nd ed., 1406 - 1986.
33. AL-MAHSUL : Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hassan bin Al-Hussein Al-Taimi Al-Razi, nicknamed Fakhr Al-Din Al-Razi, Khatib Al-Rayy (d. 606 AH), study and investigation: Dr. Taha Jaber Fayyad Al-Alwani, Al-Resala Foundation, 3rd edition, 1418 AH - 1997 AD.
34. Mukhtar Al-Sahah by Muhammad bin Abi Bakr Al-Razi (died 721 AH) Foundation for the Sciences of the Qur'an, Dar Al-Qibla for Islamic Culture, Jeddah, 1405 AH - 1985 AD.
35. Al-Mustadrak ALAA AL Sahihs: Abu Abdullah Al-Hakim Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Hamdawayh bin Naim bin Al-Hakam Al-Nisabouri known as Ibn Al-Bay` (died. 405 AH) Investigated by: Mustafa Abdul Qadir Atta, Dar Al-Kutub Al-Ilmia - Beirut, 1, 1411-1990.
36. Al-Mustafa min Ilm Usool by Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali (died 505 AH) Al-Amiri Press, Egypt, 132 AH.
37. Musnad of Imam Ahmad bin Hanbal, Abu Abdullah Ahmed bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad Al Shaibani (died: 241 AH), Investigator: Shuaib Al-Arnaout - Adel Murshid, and others, supervised by: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, Al-Resala Foundation, 1, 1421 A.H. - 2001 A.D.
38. The Musnad of Al-Bazzar published in the name of Al-Bahr Al-Zakhkhar: Abu Bakr Ahmed bin Amr bin Abdul-Khaliq bin Khallad bin Obaid Allah Al-Ataki, known as Al-Bazzar (died. 292 AH) Library of Science and Governance - Medina, I 1, (begin 1988 AD, ended 2009 AD.(
39.The Sahih Al-Musnad Brief Transfer of Justice from Justice to the Messenger of God, may God's prayers and peace be upon him: Muslim ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qushayri al-Nisaburi(died 261 AH), investigator: Muhammad Fouad Abd al-Baqi, House of Revival of Arab Heritage - Beirut.
40. MASHARQ AL-ANWAR ALA SAHAH AL-ATHAR Iyad bin Musa bin Ayyad bin Amron Al Yahsabi Al Sabti, Abu Al-Fadl (died. 544 AH), the Antique Library and Heritage House.
41 . Milestones in the work of the Islamic spirit Al-Harshmi, d. Abdullah Mustafa (died 1421 AH), 2nd floor, Department of Publications and Publishing - Amman, 1414 AH 1993 AD.

42. The Trusted in Usul al-Fiqh: Muhammad ibn Ali al-Tayyib Abu al-Husayn al-Basri al-Mu'tazili (d. 436 AH) investigated by: Khalil al-Mays, Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Beirut, 1, 1403.
43 . The Middle Lexicon: Suleiman bin Ahmed bin Ayoub bin Mutair Al-Lakhmi Al-Shami, Abu Al-Qasim Al-Tabarani (d. 360 AH) investigated by: Tariq bin Awad Allah bin Muhammad, Abdul Mohsen bin Ibrahim Al-Husseini, Dar Al-Haramain - Cairo.
44 The Great Lexicon: Suleiman bin Ahmed bin Ayoub bin Mutair Al-Lakhmi, Abu Al-Qasim Al-Tabarani (d. 360 AH) investigation: Hamdi bin Abdul Majeed Al-Salafi, Ibn Taymiyyah Library, Cairo, 2nd ed.
45 Dictionary of the Contemporary Arabic Language, Dr. Ahmed Mukhtar Abdel Hamid Omar (died. 1424 AH) with the assistance of a working group, World of Books, 1, 1429 AH - 2008 AD.
46- The Intermediate Lexicon, the Arabic Language Academy in Cairo, Ibrahim Mustafa / Ahmed Al-Zayyat / Hamed Abdel-Qader / Muhammad Al-Najjar, publisher: Dar Al-Da`wah.
47 Al-Minhaj Explanation of Sahih Muslim bin Al-Hajjaj: Abu Zakaria Muhyi Al-Din Yahya bin Sharaf Al-Nawawi (died. 676 AH), House of Revival of Arab Heritage - Beirut, 2nd Edition, 1392.
48 Al-Muwatta: Malik bin Anas bin Malik bin Amer Al-Asbahi Al-Madani (died 179 AH) Investigation: Muhammad Mustafa Al-Adhami, Zayed bin Sultan Al Nahyan Charitable and Humanitarian Foundation - Abu Dhabi - UAE, 1, 1425 AH - 2004 AD.
49- MIZAN AL-USUL FI NITAAJ AL-UQUL IN principles of jurisprudence, Sheikh Al-Imam Alaa Al-Din Abu Bakr Muhammad bin Ahmed Al-Samarqandi (died . 539 AH), study, investigation and commentary: Dr. Abdul Rahman Al-Saadi (Ministry of Endowments and Religious Affairs, Committee for the Revival of Arab and Islamic Heritage, 1, 1407 AH - 1987 AD.(
50. Al-Wajeez fi Usul Al-Fiqh, Abdul Karim Zidan (d. 2014 AD) i 1, Al-Resala Foundation, Beirut - Lebanon, 1430 AH, 2009 AD.

مجلة كلية العلوم الإسلامية ... العدد (٧٠) ١ ذي الحجة ١٤٤٣هـ / ٣٠ حزيران ٢٠٢٢م

إستخدام أسلحة الدمار الشامل من منظور الشريعة والقانون

The use of mass destructive weapons from the perspective of Islamic Sharia and law

بحث تكميلي

من متطلبات الدكتوراه في جامعة السليمانية-

كلية العلوم الإسلامية- قسم الشريعة

الطالب

دارا محمد أمين سعيد

Dara Mohammed Ameen Saeed

07701520657

darameen@yahoo.com

- تاريخ استلام البحث ١٥ / ٩ / ٢٠٢١ م
- تاريخ قبـــول النشر ١٤ / ١١ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

أصبحت إستخدام الأسلحة التدميرية في الحروب دون قيود وضوابط والتي تفسد الحرث والنسل وتلوث البيئة وتسبب بالأبادة الجماعية مشكلة العصر. الشريعة الإسلامية نصت على حظر استخدام تلك الأسلحة المدمرة الشاملة بشكل لا لبس فيها ولا غموض، استنادا إلى قوله تعالى:﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ ﴾ البقرة: ١٩٠. وقوله تعالى:﴿ وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا ﴾ الأعراف: ٥٦، والمجتمع الدولي من جانبه حاول الحد من استخدام تلك الأسلحة عن طريق الاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية البيئة اثناء النزاعات المسلحة ولكنها تمتاز بالعمومية والغموض ومفتوح للاجتهاد من قبل الدول الأطراف المشاركة في الاتفاقية، وكل دولة تفسر تلك النصوص على ما يخدم مصالحها. الحروب الحديثة التي دارت في العالم مثل الحرب العالمية الأولى والثانية، والحروب الأخرى التي دارت في المنطقة منها: الحرب الخليج الأولى والثانية والحرب العراقية الإيرانية عرفت إنتهاكات كبيرة من قبل المحاربين باستخدام كافة الأسلحة المحرمة رغم هذه الاتفاقيات والقوانين التي تمنع ذلك، ولكن الحروب الإسلامية والفتوحات التي صارت لم ينقل ما يدل على الإفساد والإحراق والجرائم الكبيرة إلى في حالات محدودة جدا وعند القصور من المحاربين وذلك بعد زمن الرسالة وخلفاء الراشدين، الشريعة الإسلامية تحرم الإبادة الجماعية ليس للانسان فقط وإنما للحيوانات والطيور والحشرات حفاظا على التنوع البيولوجي وحماية للبيئة وتوازنها التي خلقها الله. وجدت الحرب منذ وجود الإنسان على الأرض ونتائجها كانت قاسية ومدمرة، ووجدت معها أعراف وتقاليد واصول وضوابط للحد من مخاطرها، إلى ان وصلت ما نراه اليوم من معاهدات وإتفاقيات وقوانين للحد منها وعدم تعرض الابرياء لويلاتها، ولكن كما أسلفنا، لم ولن نجد شريعة ولا قانونا تضبط الحرب وتضع لها الضوابط وتدخل في تفاصيلها وتضمن الحماية للمدنيين وغير القادرين على القتال مثل الشريعة الإسلامية السمحاء متكاملة وشاملة، وما نجده من المبادئ السامية في القوانين نجد جذورها في الشريعة الإسلامية. ولو أخذت بمبادئ الشريعة كمصدر أساسي لقوانين الحرب لما حدثت ماحدث من الاهلاك للبشرية وبيئتها نتيجة حروب ظالمة في العالم أجمع وفي بلدنا خصوصا.

الكلمات المفتاحية: استخدام/ دمار / شامل/ شريعة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــة

أهمية البحث:

الحروب تدمر الأخضر واليابس ويسبب الفساد والخراب وتهلك الحرث والنسل، فلا بد من ضوابط لها حماية لضروريات الخمس (الدين، النفس، النسل، المال، والعقل)، في هذه الدراسة سنبحث عن موقف الشريعة الإسلامية والقانون الدوالي من إستخدام الأسلحة الحديثة والمدمرة والتي جلبت الدمار للبشرية، ونحن عايشناها في العراق من القصف باليورانيوم المنضب والكيمياوي والنابالم والأسلحة الأخرى والتي راحت ضحيتها بالآلاف.

سنتناول موقف الشريعة والقانون من إستخدام هذه الأسلحة ومدى جواز إستخدامها، وكيف أن الشريعة الإسلامية سباقة على بقية القوانين والتشريعات لحماية البيئة والحد من إستخدام هذه الأسلحة، وكيف أن شريعة تمنع إستخدام أسلحة الدمار الشامل وتحث المقاتلين على منع قطع الأشجار وقتل الرهبان والمرضى والعجزة والنساء أثناء الحروب وماهي حكم الشريعة في إستخدام تلك الأسلحة.

أسباب اختيار البحث:

البشرية تعاني من ويلات الحروب والدمار التي خلفتها لا سيما نتيجة استخدام الأسلحة التدميرية، ونحن عانيناها في العراق، وكيف أنها أهلكت الحرث والنسل، فماهي موقف الشريعة الاسلامية و القانون الدولي من استخدام تلك الأسلحة؟ وكيف يمكن الحد منها؟

منهجية البحث:

اتبعت المنهج الوصفي والتحليلي وأحيانا المقارنة بين موقف الشريعة والقانون في حكم استخدام الأسلحة التدميرية.

موقف الشريعة الاسلامية من إستخدام أسلحة الدمار الشامل

أصبحت الحروب والأسلحة التي تستخدم فيها كارثة على الإنسانية، لأنها لا تستهدف المقاتلين فحسب بل تتعدى الى المدنيين والبيئة عموما، في دراستي هذه سنبحث عن موقف الشريعة الاسلامية في إستخدام الاسلحة المتنوعة ومدى حمايتهما للانسان وحقوقه وبيئته أثناء الحرب، وما مدى تأثير كل من الشريعة والقانون على منع الانتهاكات والحدّ من الاعتداءات، وموقف كل منهما من استعمال الأسلحة المتنوعة وذلك في ثلاثة مطالب:

المطلب الاول: إستعمال الأسلحة الثقيلة والكيميائية والنووية.

المطلب الثاني: إستعمال الأسلحة البيولوجية.

المطلب الثالث: الفرق في نوعية الحماية

المطلب الأول

استعمال الأسلحة الثقيلة والنووية والكيميائية

الشريعة الإسلامية تطرقت إلى تفاصيل ما يدور حول الحرب وما يستخدم فيها، كما بحثوا أمورا افتراضية لم تكن موجودة، وعلى رأس الشريعة ومصدرها الأول القرآن الكريم نجد فيها مجمل الامور المتعلقة بالبيئة والحياة والموت ومابعدها، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٍۚ ﴾ الأنعام: ٣٨

الأسلحة الثقيلة وهي اكثر فاعلية من الأسلحة اليدوية، وأستخدمت بعد أن إحتمى العدو بالحصون والقلاع ومن ثم فلا يكون القتال هنا وجهًا لوجه، وفي هذه الحالة ناقش الفقهاء استخدام المنجنيق(١)، أو النيران، أو الإغراق، أو حتى الحصار كأسلحة لإجبار العدو على الاستسلام، وقد استخدم الإغريق والفرس قبل الإسلام المنجنيق عند حصار العدو في الحصون والقلاع وذلك بوضع النار أو الصخور الكبيرة فيها وقذف العدو بها.

إن أول استخدام للأسلحة الثقيلة في الإسلام هو المنجنيق، فقد قدم سلمان الفارسي المنجنيق للرسول صلى الله عليه وسلم أثناء معركة طائف في العام الثامن للهجرة، "في معركة

طائف شاورَ رسول صَلَّى اللَّهُ عليه وسلم أصحابه، فقال لهُ سلمان الفارسي: يا رسُول الله، أَرَى أَن تَنصِبَ المنجنيق على حصنهم، فإنّا كنا بأرض فارس ننصبُ المنجنيقات علَى الحصون وتنصب علينا، فنصيب من عدوّنا ويصيب منّا بالمنجنيق، وإن لم يكن المنجنيق طال الثّوَاءُ[٢]، فأمره رسول الله صَلَّى اللَّهُ عليه وسلم فعمل منجنيقا بيده، فنصبه على حصن الطّائف"[٣]. وبغض النظر عما إذا كان قد تم استخدام المنجنيق في هذه المعركة فعلا أم لا، فالشاهد هنا أن قذف المسلمين أعدائهم بالمنجنيق قد يؤدي إلى وقوع ضحايا بين المدنيين وغير المقاتلين، بالإضافة إلى إتلاف أو تدمير الأعيان العسكرية والمدنية للعدو، ولكن يجب الأخذ بعين الاعتبار أنه في حال الاحتماء بالحصون والقلاع في ذلك العصر لم يكن التمييز ممكنًا بين الأعيان العسكرية والمدنية للعدو، والظاهر ان المنجنيق هو السلاح الاقوى ولم تكن هناك اسلحة نارية أو تدميرية تؤثر على خارج أرض المعركة أو البيئة المحيطة بها، وكانت استخداماتها محدودة جدا، ومع هذا أختلف الفقهاء في كيفية استخدامه.

ولكن في العصر الحديث هناك اسلحة الكيميائية، والنووية وغيرها تسمى اسلحة الدمار الشامل[٤].

الأسلحة الكيميائية هى عبارة عن استخدام المواد الكيميائية السامة في الحروب لغرض قتل أو تعطيل الإنسان أو الحيوان، وذلك عن طريق دخولها الجسم، سواء عن طريق الاستنشاق أو التناول عن طريق الفم، أو ملامستها للعيون والأغشية المخاطية . وهذه المواد والغازات السامة تطلق في الفضاء أو تلقى على الأرض، سواء بالرش المباشر أو بواسطة الطائرات على ارتفاع منخفض، أو وضعها في ذخائر على شكل قنابل أو قذائف، بحيث توضع الكيميائيات السامة في أوعية من الرصاص أو الخزف حتى لا تتفاعل مع مواد الانفجار، أو مع جدار القذيفة، وبمجرد وصول القذيفة إلى الهدف وانفجارها تتصاعد الكيميائيات السامة على شكل أبخرة مسببة في نهاية المطاف الموت الجماعي[٥].

والأسلحة النووية وهى التي صممت خصيصا لتكون مضادة للمدن، وتشتمل على قنابل الانشطار النووى، كالقنبلة الذرية المصنوعة من اليورانيوم، والتي تم استخدامها في تدمير مدينتي هيروشيما وناكازكي اليابانيتين، وتشمل كذلك قنابل الانفلاق النووى، وهي القنبلة الهيدروجينية، والقنبلة الفوق الهيدروجينية، والمقذوفات الصاروخية عابرة للقارات متعددة الرؤوس الحربية النووية التي تملك قوة تدميرية كبيرة، ولا تتمتع بدقة عالية مادام هدفها واسعا(٦).

الأسلحة الثقيلة المستخدمة في عصر الرسول ﷺ هي بالمنجنيق ويشبه من حيث أثره الرمي بالسهام والنبال والمواد الحارقة، وبذلك فإن حكم الجواز ينسحب على حكم الرمي بالسهام المسمومة.

والمعلوم ان الأسلحة الحديثة المدمرة للبيئة والإنسانية هي اسلحة سامة أو حارقة أو مدمرة، وفي هذا لابد ان نشير إلى حكم استعمال هذه الأسلحة في الحروب والتي تؤدي إلى التسمم والحرق والتدمير عند فقهاء المسلمين بأختصار.

عند الحنفية يقول محمد بن الحسن الشيباني: "ولا بأس للمسلمين أن يحرقوا حصون المشركين بالنار أو يغرقوها بالماء وأن ينصبوا عليها المجانيق وأن يقطعوا عنهم الماء وأن يجعلوا في مائهم الدم والعذرة والسم حتى يفسدوه عليهم لأنا أمرنا بقهرهم وكسر شوكتهم"(٧).

وعند الشافعية "يجوز حصار الكفار في البلاد والحصون والقلاع، وإرسال الماء عليهم، ورميهم بنار ومنجنيق وما في معنى ذلك من هدم بيوتهم، وقطع الماء عنهم ، وإلقاء حَيات أو عقارب عليهم ولو كان فيهم نساء وصبيان لقوله تعالى ﴿وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ﴾ التوبة: ٥، وفي الصحيحين(أنَّه صلى الله عليه وسلم حاصَرَ أهْلَ الطائِفِ)(٨)..."(٩).

وعند المالكية (في ممنوعات الجهاد بعد ذكر جائز أنه يعني أَن المسلمين يحرم عليهم أَن يرموا العدو بنبل أو برمح مسموم خوفًا من أَن يعاد عليهم ولأنه ليس من فعل من مضى والذي

في النوادر عن مالك الكراهة وحملها المؤلف على التحريم وكَرِه سحنُون جعل السُّم في قلال الخمر ليشربها العدو)[١٠].

مما سبق تبين أن جمهور الفقهاء يبيح استخدام المنجنيق ضد حصون العدو للضرورة الحربية، لكن اختلف الفقهاء حول إباحة رمي العدو بالنار، فمنهم من حرمه ومنهم من أباح ذلك مع الكراهة، وأباحه آخرون للضرورة الحربية أو في حالة المعاملة بالمثل، وفي مسألة استخدام السمّ والحرق والمنجنيق والأسلحة البيولوجية ضد العدو في الحرب اختلفت آراء الفقهاء في بعضها واتفقت في البعض، ونجد في النصوص التي ذكرناها للفقهاء أن فريقا منهم أجازوا استخدام السمّ ضد العدو، وذلك برميهم بالعقارب والحيات أو رميهم بنبال أو رماح مسمومة إذا دعت الضرورة، وأن كان فيهم من يحرم قتلهم كالأطفال، والنساء، والشيوخ، وهذا رأي الحنابلة وبعض فقهاء الحنيفة والشافعية.

وكان مالك (رحمه الله) يكره أن يقاتل العدو بالنبل المسموم والسلاح المسموم، قال: "لم يبلغني أن رسول الله قاتل أحدا بشيء من السم".[١١]

وقال الإمام أحمد رحمه الله: "لا يعجبني يلقى في نهرهم سمّ لعله يشرب منه مسلم".[١٢]

استعمال السمّ يمكن قياسه على الأسلحة السامة والكيميائية التي تحرق وتخنق لأن السّم مواد كيميائية وخانقة، علما بأن هناك الفارق الكبير بينهما، السمّ والمنجنيق التي أجازه الفقهاء للضرورة محدودة التأثير ولا يتجاوز محيط ساحة المعركة أو القلعة، أو قد تكون سهما مسموما تستخدم ضد المقاتلين فقط، أما الأسلحة التقليدية الحديثة تهلك الحرث والنسل، المقاتل والمسالم، فلا يمكن القول بقياس ما اجازه الفقهاء للضرورة باستخدام الحرق والسم على ما تفعله الأسلحة الحديثة.

الذين لم يجيزوا استخدام هذه الأسلحة استدلوا بأدلة منها بقول الرسول δ عن شداد بن أوس: ثِنْتَانِ حَفِظْتُهُما عن رَسولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلم قال ((إنَّ اللَّهَ كتب

الإحْسَانَ علَى كُلِّ شيءٍ، فَإذا قَتَلْتُمْ فأحْسِنُوا القِتْلَةَ، وإذا ذَبَحْتُمْ فأحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، فَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ))(١٣).

إذا كان هذا الحديث يدعو أولي الألباب إلى الرأفة بالحيوان عند الذبح أو النّحر وذلك بأن يحدّ الذابح شفرته حتى لا يشعر الحيوان بألم الذبح فما بالك بالإنسان الذي هو أولى بالرحمة والرأفة عند القتل في الجهاد، خاصة إذا علمنا أن القتل بالأسلحة المسمومة ليس من باب الإحسان ولا سيما إذا أصابت المقاتل في غير مقتل فأنها ستكون سببا لتعرضه لألم لا مبرر له.

وقول الإمام مالك –رحمه الله– وهو من أكثر الفقهاء أتباعا لسنن النبي ﷺ أنه لم يستخدم في إحدى غزواته أو سرياه السمّ ضد أعدائه، وبذلك يحرم على المسلمين أن يرموا العدو بنبل أو رمح مسموم، والقاعدة الفقهية (درء المفاسد أولى من جلب المصالح) ومفسدة هذه الأسلحة أعظم من مصالحها فهذه الأسلحة تقتل المحارب ومن لا شأن له بالحرب، ومعصومي الدماء، لا سيما في حالة تسميم مياه العدو.

أن تسميم مياه العدو يقضي على الحرث والنسل، وفي المقابل فقد عنيت الشريعة بحفظ الأنفس المعصومة كالأطفال والنساء، وذلك بتحريم الاعتداء عليها مباشرة أو تسبباً، وتجنب كل ما من شأنه إيقاع الضرر بها، ذلك أن حق الحياة في الإسلام هبة من الله تعالى، ولا يجوز المساس به، بل ولقد دعى الشارع أولي الأمر إلى رعاية الأنفس وصيانتها وتوفير البيئة الملائمة لها لأن من مقاصد الشريعة حفظ النفس والنسل، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ ﴾ المائدة: ٣٢

والأسلحة النووية والكيميائية لم تكن موجودة في عصر الرسالة ولكن لكونها حارقة ومدمرة يمكن قياسها على حرق العدو والذي اختلف الفقهاء في حكمه، في عدو لا يمكن السيطرة

والقدرة عليه، وأما العدو الذي يمكن القدرة عليه فلا خلاف في عدم جواز احراقه كما يقول ابن قدمة المقدسي: "أما العدو إذا قدر عليه، فلا يجوز تحريقه بالنَّار، بغير خلاف نعلمه".(١٤)

و يقول ابن عابدين من الحنفية: "... لكن جواز التحريق والتغريق مقيّد كما في شرح السير بما إذا لم يتمكنوا من الظفر بهم بدون ذلك، بلا مشقة عظيمة فإن تمكنوا بدونها فلا يجوز؛ لأن فيه إهلاك أطفالهم ونسائهم ومن عندهم من المسلمين".(١٥)

قَالَ تَعَالَى:﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ ﴾ البقرة: ١٩٠، أخرج ابن جرير وابن المنذر وَابن أبي حاتم عَن ابن عباس في قوله {وَلَا تَعْتَدوا} يقول: لا تقتلوا النساء والصبيان ولا الشيخ الكبير ولا من ألقى السّلم وكف يده فإن فعلتم فقد اعتديتم... وَأخرج وَكِيع وابن أبي شيبة عن يحيى بن يحيى الغساني قال: كتبت إلى عمر بن عبد العزيز أسأله عن هذه الآية {وقاتلوا فِي سَبِيل الله الَّذين يقاتلونكم وَلَا تَعْتَدوا إن الله لَا يحب الْمُعْتَدِينَ} فكتب إليّ أن ذلك في النساء والذرية من لم ينصب لك الحرب منهم(١٦).

ويقول القرطبي: "أَي قاتلوا الذِين هم بحالة من يقاتلونكم، ولا تعتدوا في قتل النساء والصبيان والرهبان وشبههم، على ما يأتي بيانه، قال أبو جعفر النَّحَّاس: وهذا أصح القولين في السنَّةِ والنَّظَر".(١٧)

ومن الادلة التي استدل بها الفقهاء في تحريم الحرق بالنار، ما رواه حمزة الاسلمي، أنَّ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم أمره على سرية قال: فخرجت فيها وقال: إن وجدتم فلانا فأحرقوه بالنار فوليت فناداني فرجعت إليه فقال: "إن وجدتم فلانا فاقتلوه ولا تحرقوه فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار".(١٨)

عن الاسود بن سريع قال: ما بالُ أقوام بالغوا في القتل حتَّى قتلوا الولدان؟ فقال رجلٌ: أو ليس إنَّما هم أولادُ المشركين؟ فقال قال رسولُ اللهِ –صلَّى اللهُ عليه وسلَّم–: ((أو

ليس خيارُكم أولاد المشركين؟ إنَّه ليس من مولودٍ إلَّا وهو يُولَدُ على الفِطرةِ فيعبّرُ عنه لسانُه ويُهوِّدُه أبواه أو يُنصِّرانه))[١٩].

وفي الحديث نهي عن قتل العدو بالنّار والمحروقات فكيف بمن يحرق غير المحاربين والمسالمين ومعصومي الدماء بالنار والمواد المحرقة كالغازات الكيمياوية والإشعاعات النووية.

المطلب الثاني
استخدام الأسلحة البيولوجية

(الأسلحة البيولوجية)[٢٠]والتي تستخدم الآن في الحروب وبأنواع مختلفة وذلك عن طريق انتشار الفايروسات والبكتريا وغيرها، وهي تعتبر من الأسلحة ذات الخطورة العالية، لما لها من آثار مدمرة تلحق بكل مظاهر الحياة، ومن أهم آثارها:

أ) تؤدى الأسلحة البيولوجية إلى انتشار الأمراض الوبائية والسموم بين الكائنات الحية .

ب) تتميز هذه الأسلحة بالخفاء، حيث توجد لها مدة حضانة تتراوح بين عدة ساعات أو أيام أو أسابيع دون أن يشعر المصاب بأية أعراض.

ت) انتشار الأمراض المعدية بسرعة مذهلة بين الأفراد، لا سيما الطاعون والكوليرا والجدري، والتيفود والدوسنتاريا، وكذلك الانتشار في المباني المحكمة الإغلاق صعوبة الكشف عن وجود الميكروب أو معرفة نوعه إلا عن طريق المعمل، أو الاحتياج إلى وقت طويل، لا سيما عند استخدام أكثر من ميكروب عند تشابه الأعراض[٢١].

ويمكن تشبيهها ب(الطاعون)[٢٢]الذي كان موجودا في عهد الرسالة، لأن الطاعون مرض بيولوجي جرثومي أيضا كما بيننا في تعريف مرض الطاعون والذى تكلم عنها الفقهاء مفصلا في الشريعة، ونهت عن استخدام الأسلحة التي تعتمد على تلك الأوبئة لا سيماتلك التي تنشر الوباء والأمراض في أرجاء واسعة من الفضاء والتي تهلك الحرث والنسل، ونجد أن الفقه الإسلامي دعا المسلمين إلى عدم ولوج المدن الموبوءة بالطاعون، ودعا في سياق آخر قاطني

تلك المناطق التي فشا فيها الطاعون بعدم الخروج منها والاحتساب عند الله سبحانه وتعالى، وأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، خرج إلى الشام، حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد، أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام. قال ابن عباس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين، فدعاهم فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام، فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجت لأمر، ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادعوا لي الأنصار، فدعوتهم فاستشارهم، فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فدعوتهم، فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء، فنادى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر فأصبحوا عليه. قال أبوعبيدة بن الجراح: أفرارا من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟ نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت واديا له عدوتان، إحداهما خصبة، والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال: فجاء عبد الرحمن بن عوف – وكان متغيبا في بعض حاجته – فقال: إن عندي في هذا علما، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا سَمِعْتم بِه بِأرضٍ فَلا تَقدِموا عَليهِ، وإذا وَقَعَ بِأرضٍ وأَنتُم بِها فَلا تَخرُجوا فِراراً مِنهُ» قال: فحمد الله عمر ثم انصرف[٢٣].

ومن خلال دراسة هذه النصوص أجد أنها تمثل مصل وقاية للبيئة العامة حتى لا ينتشر فيها الطاعون في أرجاء شتى منها ليبقى محصورا في تلك المنطقة، حتى يكتسب أهل تلك المنطقة مناعة من هذا الوباء وبذلك ينتهي انتشارها، وهذا ما يسمى اليوم بالحجر الصحي.

الشريعة الاسلامية تنهى عن دخول وخروج أشخاص مصابين بفايروس الطاعون فكيف يجيز تطويره واستخدامه وانتشاره؟ الذي يؤدي إلى هلاك الإنسان ونسله، والذي حرمه الله

سبحانه وتعالى، قَالَ تَعَالَى:﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ البقرة: ٢٠٥

كما قلنا في تعريف الأسلحة البيولوجية بأنها نوع من الجراثيم والفايروسات يتم صنعها وتطويرها ومن ثم انتشاره في ساحة العدو، وهذا يشبه مرض الطاعون لأنه انتشار للفيروسات، بل إن مرض الطاعون كما ذكرنا هو مرض بيولوجي، فكما لا يجوز انتشار الطاعون فكذلك لا يجوز انتشار هذه الفايروسات والتي تسمى اليوم الأسلحة البيولوجية والتي تفسد البيئة لدرجة تعدم الحياة فيها.

الشريعة الإسلامية تحرم استعمال هذه الأسلحة المحرمة دوليا وذات تدمير الشامل إلا في حالة الضرورة والردّ بالمثل وفي نطاق محدود، لأن:

- استخدام هذه الأسلحة يؤدي إلى قتل أشخاص لا يجوز قتلهم، كالنّساء والاطفال والشيوخ ولا ينبغي التعرض لهم، وهولاء معصومي الدماء كما بيننا سابقا.

- إن استخدام هذه الأسلحة يؤدي إلى انتشار الأمراض والأوبئة وتلوث البيئة، وتصيب المسلمين مع غيرهم، فهناك فيروسات خطيرة ومتعددة وسموم مختلفة تصيب الإنسان نتيجة استخدمها، وليس أدل على ذلك مما حدث في حلبجة وهيروشيما، حيث وجد أن أغلب من تعرضوا للإشعاعات في تلك المنطقة أصيبوا بمرض لوكيميا الدم، كما أن الكثير من الأمراض الوبائية تنتشر بسرعة وفتاكة، كفايروس كورونا(Covid-19)، والطاعون والكوليرا.

- إن استخدام هذه الأسلحة يؤدي إلى تدمير البيئة وتلويثها، من ماء والهواء والتربة والزراعة والأنهار ومصانع والمرافق الحيوية، وغير ذلك، تلك الأسلحة تحتوي على الفيروسات التي تؤدي إلى تدمير الزروع والنباتات والبيئة الطبيعية، ولا يجوز الاعتداء عليها إلا للضرورة. وقد قرر الفقهاء أن قطع شجر الأعداء ونخلهم واتلاف زروعهم لا يجوز إلا للضرورة .

- إن استخدام هذه الأسلحة يؤدي إلى قتل الحيوانات والدواب التي نهى الإسلام عن قتلها وابادتها، عن ابي هريرة χ سمعت رسول الله δ يقول: ((قَرَصَت نَمْلَة نَبِيًّا مِنَ الأَنْبِيَاءِ، فأَمَرَ

بقَرْيَةِ النَّمْلِ، فَأُحْرِقَتْ، فأوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: أنْ قَرَصَتْكَ نَمْلَة أحْرَقْتَ أُمَّةً مِنَ الأمم تُسَبِّحُ))[٢٤]، في الحديث دلالة على تحريم الإبادة الجماعية للحشرات، إذا كانت الشريعة تحرم افناء الكلاب والنملة لأنها أمم من أمم الله، فلا شك في بقية الأمم من الإنسان والحيوان، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾ الأنعام: ٣٨

– استخدام هذه الأسلحة تفسد في الأرض، والله سبحانه وتعالى نهى عن الافساد فيها، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ الأعراف: ٥٦

ومن خلال تتبعنا للنصوص القانونية وكذا النصوص التشريعية وآراء فقهاء المسلمين في مسألة استخدام الأسلحة الكيميائية والجرثومية والبايولوجية والنووية، والقواعد العامة في حماية البيئة وما تحتويها في حالة النزاعات المسلحة، وجدت أن هناك مباديء متفقة عليها ومباديء مختلفة عنها بين الشريعة والقانون، وفي كلا الحالتين نجد الحماية الحقيقية عند الشريعة الإسلامية، وحماية القانون للبيئة ناقصة وغير ملزِمة ولم يف بالغرض.

المطلب الثالث

الفارق في نوعية الحماية بين الشريعة والقانون الدولي

كل الاتفاقات الدولية لم تتمكن من وضع حدّ لاستعمال الأسلحة المحرمة ذات تدمير شامل، بل وتتسابق الدول الكبرى في انتاج الأسلحة الاكثر فتكاً ودمارا.

الأسلحة النووية هي الاخطر والتي استخدمت في الحرب العالمية الأولى ضد اليابان، وهناك منافسة دولية لانتاج المزيد منها، وقد وضعت العديد من المعاهدات المتعددة الأطراف بغرض منع انتشار وتجربة الأسلحة النووية، من بينها معاهدة عدم انتشار الأسلحة النووية، ومعاهدة حظر تجارب الأسلحة النووية في الجو وفي الفضاء الخارجي وتحت سطح الماء

المعروفة كذلك بمعاهدة الحظر الجزئي للتجارب النووية، وكذلك معاهدة الحظر الشامل للتجارب النووية التي وقعت عام ١٩٩٦.

في ٢٨ نيسان ٢٠٠٤، اتخذ مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة بالإجماع القرار (١٥٤٠) بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، وهو القرار الذي يؤكد أن انتشار الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية ووسائل إيصالها يشكل تهديدا للسلم والأمن الدوليين، ويلزم القرار الدول بجملة أمور، منها: الامتناع عن تقديم الدعم بأي وسيلة من الوسائل إلى الجهات من غير الدول في استحداث أسلحة نووية أو كيميائية أو بيولوجية ونظم إيصالها، أو حيازة هذه الأسلحة والنظم أو صنعها أو امتلاكها أو نقلها أو تحويلها أو استعمالها، ويفرض القرار (١٥٤٠) التزامات ملزمة على جميع الدول باعتماد تشريعات لمنع انتشار الأسلحة النووية الكيميائية والبيولوجية ووسائل إيصالها، ووضع ضوابط محلية ملائمة على ما يتصل بذلك من مواد لمنع الإتجار بها بصورة غير مشروعة. كما يشجع تعزيز التعاون الدولي فيما يتعلق بهذه الجهود. ويؤكد القرار تأييده للمعاهدات المتعددة الأطراف التي ترمي إلى استئصال أو منع انتشار أسلحة الدمار الشامل، وأهمية قيام جميع الدول بتنفيذها على نحو كامل؛ ويؤكد من جديد أنه لا ينبغي أن يتعارض أي من الالتزامات المنصوص عليها في القرار (١٥٤٠) مع حقوق والتزامات الدول الأطراف في معاهدة عدم انتشار الأسلحة النووية واتفاقية الأسلحة الكيميائية واتفاقية الأسلحة البيولوجية، كما لا ينبغي أن يغير تلك الحقوق والالتزامات، أو يغير مسؤوليات الوكالة الدولية للطاقة الذرية ومنظمة حظر الأسلحة الكيميائية[٢٥].

وهذا قرار أممي صريح في منع انتشار الأسلحة النووية وحيازتها وصنعها، مع هذا الدول الكبرى لم تلتزم بها.

وأخر الجهود للحد من الأسلحة النووية معاهدة حظر الأسلحة النووية التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في كانون الأول ٢٠١٦ بموافقة ١١٣ عضوا ومعارضة ٣٥ وامتناع ١٣ عن التصويت، وهذا يدعو إلى "التفاوض على آلية ملزمة قانونا لحظر الأسلحة النووية تمهيدا

للقضاء عليها كليا"، وشجعت كل الدول الأعضاء على المشاركة، وفي مؤتمر دبلوماسي للأمم المتحدة في ٧ تموز ٢٠١٧ وفُتح باب توقيعها في ٢٠ أيلول ٢٠١٧.

وستدخل المعاهدة حيز النفاذ بعد أن تكون ٥٠ دولة قد أخطرت الأمين العام للأمم المتحدة بموافقتها على الإلتزام بها، وشاركت ١٤١ دولة على رأسها النمسا والبرازيل والمكسيك وجنوب أفريقيا ونيوزيلندا) في مفاوضات استمرت ثلاثة أسابيع بشأن المعاهدة التي تمنع تطوير وتخزين وحتى التهديد باستخدام أسلحة نووية.

ولكن المشكلة الاساسية في هذه المعاهدة تكمن في أنها لم تشارك في المفاوضات أو التصويت الدول التسع التي تمتلك أسلحة نووية، وهي الولايات المتحدة وروسيا وبريطانيا والصين فرنسا والهند وباكستان وكوريا الشمالية وإسرائيل، وحتى اليابان الدولة الوحيدة التي نكبها هجوم بالأسلحة النووية عام ١٩٤٥ قاطعت المناقشات، كما فعلت ذلك معظم دول حلف شمال الأطلسي (ناتو).

عند مقارنة القانون الدولي الإنساني بالشريعة الإسلامية، نجد الفارق الكبير في أن القانون غير ملزمة إلا علي الدول المصادقة عليه، ولا يحمى إلا الاشخاص والاعيان المدنية، ولا يتدخل في أسباب اندلاع الحروب، بينما الشريعة الإسلامية تجرم الحرب الظالمة والتي الغرض منها الاعتداء على الغير وكما تلزم جميع الاطراف وفي كل الظروف الالتزام بمباديء الشريعة.

وقد كان للإسلام السبق في التمييز بين المقاتلين وغيرهم من المدنيين الذين لا يقاتلون، الذي يتباهى الغرب قولاً لا عملاً بأنه يطبقها ولكنه يقننها فقط ويخالفها فعلا، في وصية الرسول صلى الله عليه وسلم لقادة الجيش في الغزوات قال: ((انطلقوا باسم الله وعلى بركة رسوله لا تقتلوا شيخا ولا طفلاً ولا صغيرا ولا امرأة ولا تَغلوا (أي: لا تخونوا) وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين))، وقال أيضاً: ((لا تقتلوا ذرية ولا عسيفًا، ولا تقتلوا أصحاب

الصوامع))(٢٦)، وقد رأى الرسول صلى الله عليه وسلم في إحدى الغزوات امرأة مقتولة فغضب وقال: ((ما كانت هذه لتقتل))(٢٧).

من مبادىء الإسلام الحفاظ على البيئة والبنية التحتية والمال العام والخاص، هذا أبو بكر الصديق أول خليفة للمسلمين يوصي أمير أول بعثة حربية في عهده أسامة بن زيد فيقول: "لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدورا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً صغيرًا ولا شيخًا كبيرًا ولا امرأة ولا تقطعوا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرًا إلا لمأكلة وسوف تمرون على قوم فرَّغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرَّغوا أنفسهم له"(٢٨).

تمتاز قواعد الحرب في الشريعة الإسلامية بوجود عنصر الإلزام الشرعي الذي تفتقر إليه قواعد القانون الدولي الوضعي، فالقوانين الدولية ليست فيها صفة الالزام إلا لدول الاعضاء والتي صادقت على الاتفاقية، فهي في الشريعة الإسلامية عبادة يتقرب بها المسلم إلي ربه، والمخالف يعاقب حسب جريمته، أما في القانون الدولي فآليات المتابعة والمراقبة ضعيفة لا تكاد تشعر بها لأنها بيد الدول ولا يلزمها سوي أخلاقيات ورضاء الدول وهو منعدم في العديد من الحالات، مما جعل قواعد القانون الوضعي نظرية أكثر منها عملية بينما الوضع عكس ذلك تماما في الشريعة الإسلامية.

على الرغم من أن الأسلحة والأساليب العسكرية التي استخدمها المسلمون في بداية التاريخ الإسلامي والتي عالجتها أحكام الإسلام كانت تتسم إلى حدّ بعيد بالبدائية الشديدة بمعنى بساطتها ومحدودية قدرتها على إحداث آثار جسيمة بين أفراد مقاتلي العدو وممتلكاته، إلا أن بناء الأحكام المتعلقة بهذه القضية يعكس حرص الفقهاء المسلمين على أمرين:

أولا: عدم تعريض أرواح المدنيين وغير المقاتلين للخطر.

ثانيًا: الحرص على عدم إتلاف ممتلكات العدو إلا في حالة الضرورة الحربية.

إن انتهاك حرمة البيئة والأضرار بها أثناء النزاعات المسلحة يعتبر جريمة دولية يعاقب عليها القانون الجنائي الدولي، في حين أن الفقه الإسلامي اعتبر أن الإفساد في الأرض من

الأفعال المنهي عنها حتى ولو كانت ستؤدي إلى فتح ديار المشركين ومن هنا فإن الفقه الإسلامي طبق قاعدة درأ المفاسد في ديار المشركين أولى من جلب المصالح لديار الإسلام، ولكن هناك قاعدة في القانون الدولي تعرف بقاعدة "المعاملة بالمثل" وبناءا على هذه القاعدة فإنه يحق للدولة المعتدى عليها بالأسلحة الكيميائية السامة أو حارقة أن ترد بمثل ما اعتدي به عليها على ألا تتجاوز في ذلك مقدار ما تدفع به الضرر عن نفسها، ولقد عرف الفقه الإسلامي مثل هذه القاعدة فقد أجاز فقهائنا استخدام نفس الأسلحة التي يستخدمها العدو في ساحات القتال، ولكن بشرط عدم الاعتداء، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ١٩٤ ﴾ البقرة: ١٩٤

وعند مقارنة القانون الدولي العام بالشريعة الإسلامية في موضوع حماية المدنيين اثناء النزاعات المسلحة نجد:

١- الاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية البيئة والمدنيين اثناء النزاعات المسلحة تمتاز بالعمومية والغموض ومفتوح للاجتهاد من قبل الدول الأطراف المشاركة في الاتفاقية، وكل دولة تفسر تلك النصوص على ما يخدم مصالحها، ولكن الشريعة الإسلامية نصت على حظر استخدام تلك الأسلحة المدمرة الشاملة بشكل لا لبس فيها ولا غموض، كما بيّننا في حكم استخدام هذه الأسلحة، استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ ﴾ البقرة: ١٩٠. وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا ﴾ الأعراف: ٥٦

النصوص والأحاديث التي ذكرناها والتي تنهى عن الحرق وقتل الأطفال والنساء والشيوخ تمنع ذلك، لأن هذه الأسلحة الثقيلة هي تدميرية بالكامل ولا يمكن تحديد المحارب وحده دون المساس بالمدنيين، والاتفاقيات الدولية تشمل الدول الأطراف أي الدول التي شاركت في

الاتفاقية ولكن الدول التي لم تشارك في الاتفاقية غير ملزمة بها، أما في الشريعة الإسلامية فالالتزام بها له صفة إلزامية قائمة للمقاتلين والمجاهدين في كل زمان ومكان، ويمنع استخدام الأسلحة ذات تدمير الشامل والتي تدمر البيئة العامة لأن الهدف في الجهاد الإسلامي هو الإصلاح في الأرض لا الإفساد فيها.

٢- الحروب الحديثة التي دارت في العالم مثل الحرب العالمية الأولى والثانية، والحروب الأخرى التي دارت في المنطقة منها: الحرب الخليج الأولى والثانية والحرب العراقية الإيرانية، عرفت إنتهاكات كبيرة من قبل المحاربين باستخدام كافة الأسلحة المحرمة رغم هذه الاتفاقيات والقوانين التي تمنع ذلك، ولكن الحروب الإسلامية والفتوحات التي صارت لم ينقل ما يدل على الإفساد والإحراق والجرائم الكبيرة إلى في حالات محدودة جدا وعند القصور من المحاربين وذلك بعد زمن الرسالة وخلفاء الراشدين.

٣- الشريعة تحرم إستخدام هذه الأسلحة حتى وإن لم يشهد التاريخ إستخداما لها منذ بعثته صلى الله عليه وسلم إلى نهاية حكم الخلافة الراشدة، إذا نظرنا للفقه الإسلامي وتعامل المسلمين مع أعدائهم فإننا نجد أن الحروب التي خاضها المسلمون مع أعدائهم تجسدت فيها أسمى معاني الإنسانية فقد ألزم المسلمون أنفسهم بعدم استخدام أي سلاح من شأنه أن يؤدي إلى دمار لممتلكات العدو وأرواحهم ما لم تدعوا إلى ذلك ضرورة ملحة والضرورة هنا تقدر بقدرها.

٤- الشريعة الإسلامية تحرم الإبادة الجماعية ليس للانسان فقط وإنما للحيوانات والطيور والحشرات حفاظا على التنوع البيولوجي وحماية للبيئة وتوازنها التي خلقها الله، من عادة العرب قبل الإسلام قتل الكلاب لأضرارها وأجاز الرسول ﷺ في بداية الأمر بقتلهم، ثم نهى عنهم بقوله: ((لولا أنَّ الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها))[٢٩]، قال الخطابي: «معناه أنه كره إفناء أمة من الأمم وإعدام جيل من الخلق حتى يأتي عليه كله فلا يبقي منه باقية لأنه ما من خلق لله تعالى إلا وفيه نوع من الحكمة وضرب من المصلحة»[٣٠].

وعن ابي هريرة χ "سمعت رسول اللَّه صلَّى اللهُ عليه وسلَّم، يقول: ((قَرَصَت نَمْلَة نَبِيًّا مِنَ الأَنْبِيَاءِ، فأَمَرَ بقَرْيَةِ النَّمْلِ، فَأُحْرِقَتْ، فأوْحَى اللَّهُ إلَيْهِ: أنْ قَرَصَتْكَ نَمْلَة أحْرَقْتَ أُمَّةً مِنَ الأُمَمِ تُسَبِّحُ"(٣١)، في الحديث دلالة على تحريم الإبادة الجماعية للحشرات، إذا كانت الشريعة تحرم افناء الكلاب والنملة لأنها أمم من أمم الله، فلا شك في بقية الأمم من الإنسان والحيوان، قال تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴾ الأنعام: ٣٨)).

الحروب من طبيعة البشر ولا يخلو مجتمع منها ولكن المبديء التي وضعتها الشريعة هي الكفيلة بحماية أرواح المدنيين وحماية البيئة وعدم الأعتداء عليها، فالضوابط التي وضعتها الإسلام لابد من السير عليها وقبولها وإدخالها في المعاهدات والقوانين الدولية حماية للأبرياء.

هوامش البحث

(١) كلمة فارسية الاصل، آلة ترمى بها الحجارة على العدوّ وخاصة في حالة الحصار وذلك بأَنْ تشَدَّ سَوار مُرتَفِعَة جِداً من الخَشَب يوضَعُ عليها ما يُرادُ رَمْيُه ثم يُضْرَبُ بسارِيَةٍ تُوصله لمكانٍ بعيدٍ جِدّاً وهي آلةٌ قَديمةٌ استخدمت قبلَ وَضْع النَّصارَى البارُودَ والمَدافِعَ. ينظر: الزبيدي: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، بدون الطبعة والتاريخ، ج٢٥، ص١٣٢. والجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مصدر سابق، ج٣، ص١٥٢. والفيروزآبادي، قاموس المحيط، مصدر سابق، ج١، ص١١٢٦

(٢) الثواء: ثَوَى المكانَ، و. به يَثْوِي ثَواءً وثُوِيًّا، بالضم، وأَثْوَى به: أطالَ الإِقامَةَ به، أو نَزَلَ. وأَثْوَيْتُه: أَلْزَمْتُه الثَّواءَ فيه، كثَوَّيْتُه، وأَضَفْتُه. والمَثْوَى: المَنْزِلُ. ينظر: الفيروز آبادي، مجدالدين أبوطاهر مُحَمَّد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥، ص١٢٦٨

(٣) الواقدي، مُحَمَّد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي، المغازي، دار الاعلمي، بيروت ١٩٨٩، ج٣، ص٩٢٧،

(٤) لم نجد في الشريعة ما يسمى باسلحة الدمار الشامل أو ما في معناها الا كان محرما لانها تهلك الحرث والنسل وتحرق كل ذي روح والاخضر واليابس.

(٥) ينظر: مُحَمَّد بن إبراهيم الحسن، الأسلحة الكيميائية والجرثومية والنووية، ط٢، ١٤٠٦هـ، ص ١٧.

(٦) ينظر: يوسف عبد الله حمل، الحرب النووية والذرية،مطابع القوات المسلحة، وزارة الفاع السعودية، الرياض، ص ٨٧.

(٧) السرخسي، مُحَمَّد بن أحمد بن أبي سهل، شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للاعلانات، ١٩٧١، بدون سنة الطبع، ج٤، ص١٧٦

(٨) رواه البخاري (باب في المشيئة والإرادة) الرقم (٧٤٨٠)، ورواه مسلم في (باب غزوة الطائف) الرقم (١٧٧٨)

(٩) الشربيني: شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج، ، دار أحياء التراث العربي بيروت، لبنان، ١٩٥٨ج٤، ص٢٢٣

(١٠) الخرشي، مُحَمَّد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله، دارالفكر للطباعة، بيروت، شرح مختصر خليل، ج٣، ص١١٤

(١١) القرطبي، أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد بن رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، حققه د. مُحَمَّد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٨، ج٣، ص٤٤

(١٢) برهان الدين ابو اسحاق، المبدع شرح المقنع، إبراهيم بن مُحَمَّد بن عبد الله بن مُحَمَّد ابن مفلح، دار عالم الكتب، الرياض٢٠٠٣، ج٣، ص٢٣٦

(١٣) أخرجه مسلم في (باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، وتحديد الشفرة) الرقم (١٩٥٥)

(١٤) المقدسي: موفق الدين أبي مُحَمَّد عبد الله بن احمد ابن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح مُحَمَّد حلو، الرياض، دار العالم الكتب، ط٣، ١٩٩٧ج٩، ص٢٨٧

(١٥) ابن عابدين، مُحَمَّد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، الرد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢، ط٢، ج٤، ص١٢٩

(١٦) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، ج١، ص٤٩٣

(١٧) القرطبي، ابو عبد الله مُحَمَّد بن احمد النصاري، الجامع لاحكام القرآن، الرياض، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣، ج٢، ص٣٤٧

(١٨) حديث صحيح رواه أحمد في مسنده (١٦٠٣٤)،وابو داود (باب في كراهية حرق العدو بالنار) الرقم (٢٦٧٣)، وابن حبان في صحيحه (ذكر الزجر عن أن يعذب أحد من المسلمين بعذاب الله جل وعلا) الرقم (٥٦١١)

(١٩) صحيح على شرط الشيخين: أخرجه أحمد في مسنده (١٥٥٨٩)، والطبراني معجم الكبير (٨٣٤) والبيهقي في سنن الكبرى باب (النهي عن قصد النساء والولدان بالقتل) الرقم (١٨٠٨٩)، والدارمي (٢٤٦٣)

(٢٠) الاسلحة البيولوجية ليست حديثة العهد بل كانت مستخدمة في العصور القديمة. لقد كان الرومان في حروبهم يقومون بتسميم الأنهار وآبار المياه وقد تم استخدام أسلحة بيولوجية في العصر الحديث في أيام الحرب العالمية الأولى وتتكون الأسلحة البيولوجية من مكونات بكتيرية سامة أو سموم بكتيرية وتعتبر خطورتها في انتشارها وتعتبر أخطرها هي الجدري و الجمرة الخبيثة والسرطان وتعمل على حرق الإنسان وتشويه جسده وهو من أخطر الأسلحة الموجودة على وجه الأرض إلى الآن حيث أنه فاق السلاح النووي في الحروب من حيث القوة التدميرية والآثار المترتبة عليه بشريا وماديا، الحرب البيولوجية هي العمل على نشر مسببات الأمراض الفتاكة بين البشر والحيوانات والنباتات عمدًا، وتظهر الأسلحة البيولوجية (BW)كبكتيريا أو فيروس، متسلل، سريع الانتشار، حاد التأثير، بالغ الضرر، في بيئة مناسبة، غير قادرة على صد هذا الهجوم، بل وأحيانًا لا تشعر به، إلا بعدما يغزو الجسم كله، ويفرض سلطته، وهنا تكمن خطورة هذه الأسلحة وقوتها؛ إذ هي خفية غير شاخصة، خفيفة يمكن لزجاجة صغيرة أن تحتويها، لكنها فتاكة، لا تعرف التوقف، ومتى تهيأت لها الفرصة، كانت لها الغلبة والسطوة، وهناك مجموعة كبيرة من البكتيريا والفيروسات المعدلة وراثيًا لمقاومة المضادات الحيوية، والتي يمكن استخدامها كأسلحة بيولوجية أيضًا. ينظر: الموقع الالكتروني، مقال للكاتب مُحَمَّد الخشاب

https://www.aljazeera.net/blogs/ تاريخ المراجعة /2019/12/18

(٢١) ينظر: مجلة الشرق الأوسط ، العدد ١١ ، لسنة ٢٠٠٤ ، ص ٦٨ ، مقال بعنوان : الحرب البيولوجية، على موقع الاتي:
تأريخ المراجعة ٢٠-١٢-٢٠٢٠

http://www.arabmedmag.com/2003/htm

(٢٢) الطاعون مرض من الأمراض المعدية الموجودة لدى بعض صغار الثدييات والبراغيث المعتمدة لها. وقد يُصاب الناس بالطاعون إذا ما تعرضوا للدغ البراغيث الحاملة للعدوى، ويظهر عليهم الشكل الدبلي للطاعون. وقد يتطور الطاعون الدبلي في بعض الأحيان ليتحول الى طاعون رئوي، وذلك عندما تصل البكتيريا إلى الرئتين. وانتقال الطاعون من شخص إلى آخر أمرٌ ممكنٌ من خلال استنشاق رذاذ الجهاز التنفسي المصاب بالعدوى من شخص مصاب بالطاعون الرئوي، والطاعون الرئوي أو طاعون ذات الرئة – هو أشد أشكال الطاعون فتكاً. وقد لا تزيد فترة حضانته على ٢٤ ساعة. وأي شخص مصاب بالطاعون الرئوي

قد ينقل المرض عن طريق الرذاذ إلى البشر الآخرين. والطاعون الرئوي غير المعالج يكون مميتاً، ما لم يتم تشخيصه وعلاجه في وقت مبكر. ينظر: موقع منظمة الصحة العالمية على الرابط الاتي: تأريخ المراجعة ٣-٥-٢٠٢١
https://www.who.int/features/qa/plague/ar/

(٢٣) رواه البخاري (باب ما يذكر في الطاعون) الرقم (٥٧٢٩)، ومسلم في باب (الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها) الرقم (٢٢١٩)

(٢٤) اخرجه البخاري في صحيحه باب (إذا حرق المشرك المسلم هل يحرق) الرقم (٣٠١٩)، ومسلم في باب (النهي عن قتل النمل) الرقم (٢٢٤١).

(٢٥) ينظر: القرار ١٥٤٠ لسنة ٢٠٠٤ الصادر من مجلس الامن الدولي التابع للامم المتحدة.

(٢٦) رواه أحمد في مسنده (١٥٩٩٢) وابن ماجة (باب الغارة، والبيات، وقتل النساء، والصبيان) الرقم (٢٨٤٢)، وابو داود في باب (قتل النساء) الرقم (٢٦٦٩)، وابن حبان في صحيحه الرقم (٤٧٩١)

(٢٧) رواه البخاري في باب (قتل النساء في الحرب) الرقم (٣٠١٥)، ومسلم في باب (تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب) الرقم (١٧٤٤)

(٢٨) مسند أبي بكر الصديق، الرقم (٥٤٩)، المروزي، أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد بن إبراهيم الأموي، المحقق: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي – بيروت، ١٤٣١هـ. والبيهقي، السنن الكبرى الرقم (١٨١٥٠).

(٢٩) حديث صحيح، رواه واحمد في مسنده (١٦٧٨٨)، وابن حبان في صحيحه (٥٦٥٦)، وأبو داود في باب (في اتخاذ الكلب للصيد وغيره) الرقم (٢٨٤٥)، والترمذي في باب (ما جاء في قتل الكلاب) الرقم (١٤٨٩)، والنسائي في باب (صفة الكلاب التي أمر بقتلها) الرقم (٤٢٨٠)، وابن ماجة في باب (النهي عن اقتناء الكلب، إلا كلب صيد، أو حرث، أو ماشية) الرقم (٣٢٠٥)

(٣٠) الخطابي: أبو سليمان حمد بن مُحَمَّد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، معالم السنن (شرح سنن ابي داود)، المطبعة العلمية، حلب، ط١، ١٩٣٢، ج٤، ص٢٨٩

(٣١) اخرجه البخاري في صحيحه باب (إذا حرق المشرك المسلم هل يحرق) الرقم (٣٠١٩)، ومسلم في باب (النهي عن قتل النمل) الرقم (٢٢٤١).

المصادر

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: الكتب والمجلات

١. ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبد التميمي أبو حاتم الدارمي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨

٢. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، الرد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢، ط٢

٣. ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، بدون طبعة وسنة الطبع

٤. أبو داود: أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصرى، مسند أبو داود الطياليسى، المحقق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط١ ١٤١٩ هـ – ١٩٩٩ م

٥. احمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م

٦. البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ هـ

٧. برهان الدين ابو اسحاق، المبدع شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، دار عالم الكتب، الرياض٢٠٠٣

٨. الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الجامع الكبير – سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨ م

٩. الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م
١٠. الخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله، دارالفكر للطباعة، بيروت، شرح مختصر خليل
١١. الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، معالم السنن (شرح سنن ابي داود)، المطبعة العلمية، حلب، ط١، ١٩٣٢
١٢. الزبيدي: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، بدون الطبعة والتاريخ
١٣. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للاعلانات، ١٩٧١، بدون سنة الطبع
١٤. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت
١٥. الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج، ، دار أحياء التراث العربي بيروت، لبنان، ١٩٥٨
١٦. الفيروز آبادي، مجدالدين أبوطاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥
١٧. القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، حققه د. محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٨
١٨. القرطبي، ابو عبد الله محمد بن احمد النصاري، الجامع لاحكام القرآن، الرياض، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣
١٩. محمد بن إبراهيم الحسن، الأسلحة الكيميائية والجرثومية والنووية، ط٢، ١٤٠٦هـ

٢٠. مسلم: أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية: فيصل عيسى البابي الحلبي – القاهرة

٢١. المقدسي: موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد ابن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد حلو، الرياض، دار العالم الكتب، ط٣، ١٩٩٧

٢٢. النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، سنن النسائي، مكتبة المطبوعات الاسلامية، حلب، سورية، ١٩٨٦

٢٣. الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي، المغازي، دار الاعلمي، بيروت ١٩٨٩

٢٤. يوسف عبد الله حمل، الحرب النووية والذرية، مطابع القوات المسلحة، وزارة الفاع السعودية، الرياض

ثالثا: المواقع الاكترونية

a. http://www.arabmedmag.com/٢٠٠٣/htm
b. https://www.aljazeera.net/blogs/
c. https://www.who.int/features/qa/plague/ar/

Sources

First: The Holy Qur'an

Second, books and magazines

1. Ibn Habban: Muhammad Ibn Habban Ibn Ahmad Ibn Habban Ibn Muadh Ibn Ma`bad al-Tamimi Abu Hatim al-Darami, Ihsan fi Taqreeb Sahih Ibn Habban, Al-Resala Foundation, Beirut, 1988

2. Ibn Abidin, Muhammad Amin bin Omar bin Abdul Aziz Abdeen Al-Dimashqi Al-Hanafi, The Confused Response to Al-Durr Al-Mukhtar, Dar Al-Fikr, Beirut, 1992, 2nd Edition

3. Ibn Majah: Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, Sunan Ibn Majah, investigation: Muhammad Fouad Abd al-Baqi, House of Revival of Arabic Books - Faisal Issa al-Babi al-Halabi, without edition and year of publication.

4. Abu Dawood: Abu Dawood Suleiman bin Dawood bin Al-Jarud Al-Tayalisi Al-Basri, Musnad Abu Dawood Al-Tayalisi, Investigator: Dr. Muhammad bin Abdul Mohsen Al-Turki, Dar Hajar (house of emigration), Egypt, 1st edition 1419 AH - 1999 AD

5. Ahmed bin Hanbal, Musnad of Imam Ahmed bin Hanbal, investigation: Shuaib Al-Arnaout, Al-Resala Foundation, 1, 2001 AD.

6. Al-Bukhari: Abu Abdullah, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughirah bin Bardazba Al-Bukhari Al-Ja'fi, Sahih Al-Bukhari, verified by: a group of scholars, Royal Edition, at the Grand Amiri Press, Bulaq Egypt, 1311 A.H.

7. Burhan Al-Din Abu Ishaq, the creator, Sharh Al-Muqni', Ibrahim bin Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Muflih, Dar Alam Al-Kutub (the world of books), Riyadh 2003

8. Al-Tirmidhi: Muhammad bin Issa bin Surah bin Musa bin Al-Dahhak, The Great Mosque - Sunan Al-Tirmidhi, Investigator: Bashar Awad Maarouf, Dar Al-Gharb Al-Islami (Islamic West House)- Beirut, 1998 AD.

9. Al-Gawhari: Abu Nasr Ismail bin Hammad, Al-Sahih Taj Al-Lughah and "Sahih Al-Arabiya", investigative: Ahmed Abdel Ghafour

Attar, Dar Al-Ilm for Millions (the House of information for Millions)-Beirut, 4th edition, 1407 AH - 1987 AD

10. Al-Kharshi, Muhammad bin Abdullah Al-Kharshi Al-Maliki Abu Abdullah, Dar Al-Fikr for printing, Beirut, a brief explanation of Khalil.

11. Al-Khattabi: Abu Suleiman Hamad bin Muhammad bin Ibrahim bin Al-Khattab Al-Basti, Milestones of Sunan (Sharh Sunan Abi Dawood), Scientific Press, Aleppo, 1, 1932

12. Al-Zubaidi: Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Razzaq al-Husayni, The Crown of the Bride from the Jewels of the Dictionary, Dar al-Hidaya (the house of guidance), without edition and history, vol 25, p. 132.

13. Al-Sarakhsi, Muhammad bin Ahmed bin Abi Sahl, Sharh Al-Seer Al-Kabeer (Explanation of the great sir), Eastern Advertising Company, 1971, without the year of publication.

14. Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, Al-Manthur in the interpretation by the aphorisms, Dar Al-Fikr (House of thought), Beirut

15. Al-Sherbiny: Shams Al-Din Muhammad bin Ahmad Al-Khatib, the singer in need to know the meanings of the words Al-Minhaj, Arab Heritage Revival House, Beirut, Lebanon, 1958

16. Al-Shanqiti, Muhammad Al-Amin bin Muhammad bin Al-Mukhtar Al-Jakni. Lights of the statement in clarifying the Qur’an with the Qur’an, Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, Beirut 1995

17. Al-Fayrouz Abadi, Majdal al-Din Abu Taher Muhammad bin Yaqoub, The Ocean Dictionary, Al-Resala Foundation, Beirut, Lebanon, 1, 2005

18. Al-Qurtubi, Abu Al-Walid Muhammad bin Ahmed bin Rushd, Explanation, Collection, Explanation, Guidance and Explanation of the Extracted Issues, achieved by Dr. Muhammad Hajji and others, Dar al-Gharb al-Islami (Islamic West House), Beirut, 2nd edition, 1988

19. Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed Al-Nasari, The Collector of the Provisions of the Qur’an, Riyadh, Dar Alam Al-Kutub (the world of books) , 2003

المخصصات الاستثمارية وأنواعها واحكامها الفقهية

Investment provisions and their types

الباحث

رزاق حران محمد

الشركة العامة لتوزيع كهرباء الجنوب/ فرع ذي قار

Researcher

Razzak Harran Muhammad

The General Company for the Distribution of South Electricity/ Dhi Qar Branch

yasen@cois.uobaghdad.edu.iq

M:07707125897

- تاريخ استلام البحث ٢٦ / ١ / ٢٠٢٢ م
- تاريخ قبـــول النشر ١٥ / ٢ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

ويتحدث البحث عن مفهوم التخصيصات الاستثمارية مبيناً معناه اللغوي والاصطلاحي، وكذلك الأهداف التي تقوم عليها التخصيصات الاستثمارية ، وكذلك فوائد هذه التخصيصات حيث يوضح أنواع العقود الاستثمارية ومنها: والأصول الثابتة ومخصصات الالتزام. وختم البحث بعدة نتائج منها: حماية البنوك والمستثمر. تركز الأطراف المتعاقدة على تواريخ محددة يلتزم بها الطرفان.كما يبين البحث الاحكام الفقهية للمخصصات الاستثمارية كل حكم بحسب الفرع المحدد.

الكلمات المفتاحية : مخصصات – استثمارية – انواع- احكام

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

من المعروف أنّ المخصصات الاستثمارية تمثل مصدر مهم من مصادر ال
مصارف من جهة وتتيح للمؤسسات تنفيذ مشروعاتها التي لا تتجاوز هذه المخصصات، بأن تكون محافظة على التوازن المالي لهذه المؤسسة نسبة ثابتة أو متغيرة متفق عليها ضمن فوائد وأهداف هذه الاستثمارات. ومن هنا بدت أهمية الموضوع واضحة.

مشكلة البحث:

يهدف البحث إلى حل الإشكالية في معرفة العلاقة بين المانح والمستفيد من هذه المخصصات التي تقوم على أساس المشاركة في مضاربة معينة وفق النسب المتفق عليها. والكشف عن أنواع المخصصات الاستثمارية.

أسئلة البحث:

يحاول البحث الإجابة عن السؤال الرئيسي وهو كيف يمكن للمستثمر تلافي الخسائر المحتملة بالتعاون مع المصارف بجعلها شريكاً له بنسبة يتفق عليها. والأسئلة الفرعية ما هي أنواع المخصصات الاستثمارية. وما هي فروع تلك المخصصات.

منهج البحث

احتاج البحث لإثبات فرضيته والإجابة عن أسئلة البحث إلى المنهج الوصفي التحليلي في عرض ووصف المخصصات الاستثمارية وتحليل العمل في تلك المخصصات من خلال بيان الضوابط التي يقتضي العمل بها.

خطة البحث:

وبناءً على ما تقدم؛ قسمت بحثي هذا إلى ثلاثة مباحث: كان المبحث الأول بعنوان: مفهوم المخصصات الاستثمارية. وفي بيان التعريف اللغوي والاصطلاحي للمخصصات الاستثمارية.أما المبحث الثاني: فكان في أهداف المخصصات الاستثمارية.وأما المبحث الثالث: فبينت فيه أنواع المخصصات في عقود الاستثمار واحتجت إلى تقسيمه إلى ثلاثة مطالب: الأول: في مخصصات الأصول المتداولة والثاني في بيان مخصصات الأصول الثابتة.وأما الثالث في عرض مخصصات الالتزامات.. وكان المبحث الرابع في بيان الاحكام الفقهية لكل فرع من فروع الامخصصات الاستثمارية .

ثم ختمت بحثي بأهم النتاشج والتوصيات ثم عرض ثبت للمصادر والمراجع التي استخدمتها خلال البحث. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباحث

المبحث الأول: مفهوم المخصصات الاستثمارية واهدافها.

المطلب الاول: مفهوم المخصصات الاستثمارية

المخصصات في اللغة والاصطلاح:

المخصصات لغة: جاءت كلمة" المخصصات" من الفعل خَصَّ خصَصَ, يقال خَصَصَ فلاناً بالشَّيء: خَصَّهُ به وأخصَّه به خَصَّه, وفلانٌ فلاناً وبه: صار خاصَّاً به[١] .

أما في الأفعال فجاءت: خصَّ الشيء خُصُوصاً, ضد عمَّ[٢] , واخْتَصّهُ أي أفرده به دون غيره[٣] , والخُصوص ببعض الشيء مما لا تشاركه في الجملة[٤].

المخصصات اصطلاحاً: هنالك تعريفات عديدة للمخصصات, منها تعريف اتحاد المصارف العربية للمخصصات: بأنها مبالغ يمكن للبنك احتجازها من الإيرادات أو أن يضيف نسبة على المصروفات لتكوينها لمواجهة المخاطر التي يحددها المصرف[٥] .

وتطرق عدة باحثين لتعريف المخصصات نذكر منها: "بأنها المبالغ التي يتم احتجازها من الإيراد لمقابلة خسائر أو أعباء خاصة بالأصول ولمواجهة انخفاض متوقع في قيمة أحد الموجودات أو أعباء لم يتم حصر قيمتها فعلاً, لاختلافها عن المصروفات الدورية, فيتم تحميلها كاملة أو مجزئة على شكل إيرادات حسب نصيبها منها"[٦] .

وعرفها آخرون: بأنها الأموال التي تُحتجز من الإيراد لمواجهة انخفاض متوقع في قيمة أحد الموجودات[٧] . مثل استهلاك قيمة الأصول الثابتة أو النقص في قيمة الأصول المالية, مثل: مخصوص الديون المشكوك فيها ومخصص هبوط قيمة الأوراق المالية على اعتبار أنها تمثل أعباء على إيراد المصرف سواء أن تحققت الأرباح أم لم تتحقق[٨] .

أما بمفهوم المحاسبة فتعرّف المخصصات بأنها: "المبالغ المستقطعة من الإيرادات لمقابلة النقص التدريجي في قيمة الأصول الثابتة, والمبالغ المحتجزة لمقابلة أي التزام وخسارة منتظرة ومتوقعة, إلاأنه يصعب تحديد قيمتها بدقة"[٩] .

ونعني بالاستثمار:" هو استخدام راس المال في تمويل نشاط معين قصد تحقيق ربح مستقبلي, حيث يكون الاستثمار مقبولاً إذا تطابق مع المعايير المعمول بها أو حقق الأرباح المنتظرة"[١٠] .

أما المخصصات الاستثمارية فتُعرّف بأنها:" الغلاف المالي الإجمالي الذي يمثل مجموع النفقات التي يمكن ويسمح للمؤسسة بأن تنفذ مشاريع في حدود هذا المخصص, وذلك حفاظاً على توازن المؤسسة المالي, كما يسمح للمؤسسة بهامش انحراف في المخصص لمواجهة المخاطر المحتملة بنسبة تتراوح ما بين (١٠ إلى ٢٠ في المائة)[١١] .

وتعتمد الأطراف المتعاقدة في متابعة المخصصات الاستثمارية على ثلاثة تواريخ:

١- تواريخ الالتزام: يلتزم الطرف المنفذ للإنجاز أمام المؤسسة المتعاقدة بإتمام الأشغال المطلوبة وفق التواريخ والآجال المتفق عليها بموجب هذه التواريخ, ولا يمكن العدول عن قرار الاستثمار إلا بعد انقضاء مدة العقد أو في حالة فسخ العقد .

٢- تواريخ النفقات المسددة: تمثل هذه التواريخ الآجال المحددة التي يتم من خلالها تسديد مستحقات الأشغال.

٣- تاريخ الاستلام القيمة المنجزة من الاستثمار: وهي تواريخ تسلم القيم المرحلية للمشروع الاستثماري الذي تضمنه عقد الالتزام[١٢] .

تتبع جل المصارف التقليدية والإسلامية أسلوباً أساسياً في تكوين المخصصات الاستثمارية باعتبارها من متطلبات العمل المصرفي لما لها من فوائد في إظهار الأرباح الفعلية الصافية[١٣]

.المطلب الثاني: اهداف المخصصات الاستثمارية

ومن أهداف تكوين المخصصات الاستثمارية[١٤]:١- مواجهة خسائر مؤكدة الحدوث وغير محددة المقدار قد تحققها أنشطة المضاربة والمشاركة.٢- مواجهة خسائر محتملة الحدوث غير محددة المقدار كالديون المشكوك في تحصيلها. ٣- مواجهة انخفاض نسبة الأرباح التي قد يوزعها المصرف من المشروعات التي يقوم البنك بتمويلها على أحد عقود المضاربة أو المشاركة, بحيث تقل عن النسبة التي سبق توزيعها.

٤- مواجهة خسائر الشركات التي يساهم فيها البنك بشراء الاسهم, أي هبوط أسعار الأوراق المالية التي يشتريها المصرف.

٥- مواجهة أي خسائر أخرى غير معلومة الأسباب, مثل تجميد الحسابات أو مستحقات البنك لدى البنوك الأخرى المحلية والأجنبية لأسباب سياسية وغيرها.

٦- مواجهة الزيادة المحتملة في الالتزامات المستقبلية المنشأة؛ مثل: الضرائب والتعويضات القضائية.

٧- مواجهة خسائر تنتج عن تلف بعض الأصول التي يقوم المصرف بالمتاجرة بها أو بيعها بأقل من تكلفتها الدفترية.

٨- مواجهة خسائر تنتج عن فقد أو تلف الأصول المعدة للتأجير, أو نقصان في قيمة هذه الأصول[١٥].

وبرأي الباحث فإنَّ اعتماد هذا الأسلوب لتكوين المخصصات الاستثمارية يحقق العديد من الفوائد للمصارف والمستثمرين؛ مع مراعاة الأمور الشرعية والمحاسبية في تكوين تلك المخصصات.

المبحث الثاني: انواع المخصصات الاستثمارية وفروعها.

ومن اهم انواع المخصصات الاستثمارية:

المطلب الاول: مخصصات الأصول المتداولة وفروعها.

يقوم النظام المحاسبي بتكوين مخصصات الأصول المتداولة لمقابلة أي خسائر أو نقص في هذه الأصول مثل مخصص الديون المشكوك فيها, ومخصص هبوط أسعار الأوراق المالية... إلخ.
و تكوين هذا المخصص يأتي نتيجة لتطبيق سياسة الحيطة والحذر(conservatism) التي تقضي بأخذ كافة عناصر الخسائر المحتملة والأعباء المتوقعة في الحسبان, وعدم أخذ أية أرباح متوقعة أو مقدرة لم تتحقق فعلاً في الحسبان عند تصوير القوائم المالية[١٦].
تحتجز مخصصات الأصول المتداولة لمقابلة الأسباب الآتية[١٧] .

أ- مواجهة خسائر مؤكدة الحدوث وغير محددة المقدار على وجه اليقين قد تحققها مشروعات المضاربة.

ب- مواجهة انخفاض في ربحية المشروعات التي يقوم بها البنك بتمويلها على عقود المضاربة.

ت- مواجهة الديون المعدومة التي قد تنتج عن عجز أو إفلاس أصحاب المديونيات من بيع المرابحة الآجلة.

ث- مواجهة خسائر الشركات التي يساهم البنك فيها بشراء أسهم أو حصص.

ج- مواجهة خسائر ناتجة عن فقد أو تلف الأصول المعدة للتأجير التمويلي.

ويتم الاحتجاز وفق قواعد نجملها بالآتي[١٨]:

١- يتم ترحيل الخسائر إلى حساب المخصص لتخفيف أثرها على حسابات السنة التي حدثت فيها .

٢- يجب ألا يتم تغطية خسائر من نوع معين من مخصص من نوع مغاير.

٣- يجب توضيح أسباب الخسائر. فإن كانت الخسائر قدرية فيتحملها المساهمين والمودعين معاً. أما إن كانت نتيجة لإهمال أو تقصير الإدارة فيتحملها المضارب وحده.

ومن اهم فروعها:

اولا: مخصصات مخاطر الاستثمار

وهو جزء من الأرباح المتحققة, ويقتطع من أجل تغطية الخسائر المتوقعة في المشاريع القائمة, وذلك في نهاية كل دورة مالية, وهذا المخصص يعد للأصول المتداولة التي تواجه خسائر شبه مؤكدة وتوضع في حساب مستقل[١٩].

واختلف الباحثون في تحديد ذلك المخصص فمن الباحثين من يرى أنَّ المصارف الإسلامية تقوم ببنائه للمحافظة على الأموال الداخلة في عمليات الاستثمار المختلفة, والمقدمة من أصحابها للمصرف بهدف استثمارها بعقود المضاربة[٢٠] .

ومن الباحثين من يرى أنّه مخصص معدل الأرباح[٢١] , ألا أنَّ الباحث يرى أنّ مخصص مخاطر الاستثمار يختلف جوهرياً عن مخصص معدل الأرباح, ذلك أنّ مخصص معدل الأرباح قد أُعدَّ للحفاظ على نسبة الأرباح في حال لم يصل المصرف إلى المستوى الربحي الذي يحققه في العادة ولا يكون بالضرورة قد تعرض لخسارة في استثماراته. وبالمحصلة سيهيء مخصص معدل الأرباح أرض خصبة للمنافسة مع المصارف الأخرى, فيشكل علاقة طردية مع سمعة المصرف ومركزه المالي. أما مخصص مخاطر الاستثمار فهو ببساطة العبارة معد لمواجهة الخسائر المحتملة التي قد تطرأ على استثمار المشاريع كما ذكرنا في بداية المبحث.

واختلف الباحثون في تحميل المودعين لهذه الاحتياطيات, فيرى البعض عدم تحميل المودعين لأي مخصص سواءً كان لاحتياطي المخاطر أو كان لدعم مركز الصرف[٢٢] .

بينما يرى آخرون وجوب تحميل المودعين جزءاً من احتياطي مخصص مخاطر الاستثمار, من أجل تغطية خسائر الأرباح الموزعة عليهم, لكن يجب أن ترد هذه المخصصات في حالة عدم حدوث الخسائر المتوقعة إلى أصحابها الذين موَّلوها, لأنها حقهم, ولا يصح أن يستفيد منها المصرف, أو أصحاب الودائع اللاحقة والذين لم يموَّلوها[٢٣] .

وتوجد عدة ضوابط لتكوين مخصص مواجهة مخاطر الاستثمار[٢٤]:

١- إخبار المودعين بهذا الاقتطاع من الأرباح لمخصص مواجهة مخاطر الاستثمار والبيان لأهميته في وقاية رؤوس أموالهم ويضمن العقد نصاً يفيد اقتطاع نسبة من الأرباح العامة قبل التوزيع كمورد لهذا المخصص.

٢- يقتطع هذا المخصص من الإيرادات بحسب ملكية الأموال المستثمرة، فإذا كانت الاستثمارات التي يتم تكوين المخصص من إيراداتها مملوكة للمساهمين والمستثمرين فإن المخصص يقتطع من إجمالي الإيرادات الخاصة بهم.

٣- مدة مساهمة المصرف الإسلامي في الاقتطاع من حصته كمضارب لدعم الصندوق على اعتباره رب مال كبقية المستثمرين المشاركين وهذا الأمر فيه وجهات:-

الأول: مشاركة المصرف باقتطاع هذا المخصص من الإيرادات قبل أن يأخذ المضارب حصته، فيكون المضارب مساهماً مع المستثمرين في تمويل هذا الصندوق، حيث إنه يستفيد من الصندوق السمعة الطيبة لدى العملاء.

الثاني: الاقتطاع يكون بعد أخذ حصة المضارب من الإيرادات ولا يشارك المضارب في هذا المخصص لأن اقتطاعه من الربح الكلي يؤدي لمشاركة المضارب في تحمل خسارة رأس المال وهي منوعة شرعاً.

والمرجح لدى الباحث ضرورة مشاركة المصرف ومساهمته في تكوين هذا المخصص قبل اقتطاع حصته، لأن كل خسارة تصيب رأس المال تجبر من ربحه وهذا الاقتطاع تأخير

للأرباح من أجل الوقاية والحماية من الخسارة المستقبلية. ويستلزم: ١- عدم المبالغة في نسبة الاقتطاع حتى لا تؤثر في توزيع الأرباح للمودعين.

٢- ألا يبالغ في المبلغ المطلوب الوصول إليه وليكن الثلث لأنه سيئول إلى جهات الخير فيكون قياساً على الوصية.

٣- يتوقف عن اقتطاع هذا المبلغ في حالة الوصول للرصيد المطلوب في هذا المخصص ثم توزع حصة المخصص بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار كل حسب مساهمته(٢٥).

ثالثيا: مخصص معدل الأرباح:

الغرض من تكوين هذا المخصص هو طمأنة عملاء المصرف ووعدم فقدان الثقة بالأرباح التي يتم توزيعها عليهم. سواء أن حققت المصارف أرباحاً عالية أو لم تحقق, لذا وظيفة هذا المخصص المحافظة على سمعة المصرف(٢٦) .

ثالثا: مخصصات الذمم

يتم تكوين هذا المخصص لمواجهة النقص في الذمم الذى ينتج عن أعمال بيع باستخدام صيغ إسلامية مثل المرابحة والسلم والاستصناع.

ويتم تكوين هذا المخصص في المصارف الإسلامية طبقاً لدراسة تفصيلية ودورية لكل عميل علي حدة، بالإضافة إلى نسب مئوية للمخاطر العامة والتي تحسب من مجموع أرصدة العمليات وفقا لتعليمات البنك المركزي أو مؤسسة النقد في هذا الخصوص(٢٧).

رابعا: مخصصات موجودات الاستثمار

تُعرّف الموجودات حسب لجنة القاع العام في الاتحاد الدولي للمحاسبين IFAC بأنها: " موارد تسيطر عليها الوحدة الحكومية نتيجة لأحداث سابقة والتي من المتوقع أن تتدفق منها إلى الوحدة منافع مستقبلية أو خدمات محتملة"(٢٨) .

وتقاس المخصصات الاستثمارية " باختيار هيكل ومستوى استثمارات الشركة,وتساوي استثمارات الشركة إلى مجموع موجوداتها. أما اختيار هيكل الاستثمارات فيعني كيفية توزيعها بين استثمارات قصيرة الأجل؛ موجودات متداولة, واستثمارات طويلة الأجل؛ موجودات ثابتة, وهو ما يمكن قياسه بنسبة الموجودات المتداولة إلى الموجودات الثابتة, فيأثر هذا الاختيار على سيولة وربحية الشركة(٢٩) .

ولعلّ أدق تعريف لمصطلح الموجودات هو بأنها:" تجسيد لإشباع الحاجات في المستقبل بصورة إمكانيات وخدمات متاحة يمكن تحويلها أو مبادلتها أو خزنها لمواجهة الأحداث المستقبلية"(٣٠) .

خامسا: مخصص الديون المعدومة: يتصل هذا المخصص بالعديد من المخصصات على ديون عمليات التمويل مثل المخصصات العادية؛ الديون المصنفة من الدرجة الثانية والثالثة والرابعة, أو المخصصات الإضافية وهي صعبة التحصيل, وتُصنّف في الدرجة الرابعة, والتي يمر عليها مدة تزيد على ثلاث سنوات, وتزيد النسبة بزيادة المدة, بعبارة أخرى؛ كلما زادت

مدة نكول العميل وزادت معها صعوبة تحصيل الدين, زادت نسبة اقتطاع المخصصات, ويتم خصمها من الأموال الذاتية للمصرف, كما يتصل هذا المخصص بالمخصصات العامة التي تُفرض على جميع الديون ولو كانت غير مصنفة, ويمكن عدها مخصصات مخصصات مواجهة مخاطر ولا تتعدى نسبتها ١% من مجموع الديون(٣١) .

لذا فإنَّ الغرض من تكوين هذا المخصص هو مقابلة الديون التي تأكد المصرف من إعدامها بسبب إفلاس المدين أو نحو ذلك. وفي حال طرأ نقص على أموال المستثمرين بالديون المعدومة أو المشكوك في تحصيلها أو تدني نسبة الربح, فسيعود ذلك بسمعة غير مرضية على المصرف(٣٢)

سادسا : مخصص الديون المشكوك في تحصيلها:

كما ذكرنا في البداية فإنَّ المخصصات تعني هي المبالغ التي تحتجزها الشركة أو المؤسسة لمواجهة احتمالية أي نقص في الأصول أو مخافة عدم الدفع

يتم تكوين هذا المخصص بناءً على فرضية أنّ الديون بذمة الغير قد لا يتم تسديدها, كالقروض في المصارف التقليدية والقروض الحسنة في المصارف الإسلامية(٣٣) . ومهما كان الدين سيئاً فيظل ديناً مشكوكاً فيه ويظهر في قيود البنك بهيئته تلك ما لم يصدر قرار من المحكمة بعدّه ديناً هالكاً(٣٤) .

المطلب الثاني: مخصصات الأصول الثابتة وفروعها.

تُعرَّف الأصول الثابتة بأنها:" عروض القنية أو هي الأموال غير النقدية, والتي تستخدم في إدارة العمليات التجارية"(٣٥) .

أما محاسبياً فتُعرّف بأنها :" الممتلكات التي يحصل عليها المشروع لغير أغراض البيع, بل لاستمرار استعمالها طوال فترة وجودها كأدوات إنتاج"(٣٦).

ومن الجدير بالذكر أن الأصول الثابتة يجب أن لا تدخل ضمن الأموال الذاتية للمصرف, ولا يخصص لها جزء من الأرباح, بحيث لا تحتسب قيمتها في أموال المصرف المخصصة للاستثمار لسببين(٣٧):

١- لا يمكن اعتبارها جزءاً من رأس المال العامل إذ لا يمكن استخدامها في العمليات الاستثمارية بالبيع أو الإجازة أو نحوها.

٢- إذا اعتبرت هذه الأصول من باب عناصر العمل التي يستلزمها الاستثمار, فإنها تكون قد استحقت نصيبها من خلال حصة المصرف كمضارب وعامل في المال, ولهذا تحتسب جميع إهلاكاتها ونفقاتها من هذه النسبة.

رغم تراجع الأهمية النسبية للأصول الثابتة أمام الأصول المتداولة في المصارف, إلا إنَّ قيمتها كبيرة وتؤثر مخصصاتها على الأرباح الصافية للمصرف, على اعتبار أنَّ قيمتها تتمثل في المباني التي يشغلها المصرف والسيارات والأثاث والأجهزة المختلفة, وقد تكون الأصول الثابتة مملوكة للبنك(ذاتي), أو أنها تكون مملوكة للبنك والمستثمرين(مشترك)(٣٨) .

الفرع الأول: مخصص استهلاك الأصول الثابتة: والهدف من تكوينه احتجاز جزء من الإيرادات سنوياً تعادل النقص الذي يطرأ على قيمة الأصول الثابتة, نتيجة مرور الزمن والاستخدام في النشاط والتقادم حتى يتم تعويض الأصل عند انتهاء عمره الإنتاجي(٣٩) .

يعد تكوين مخصص بقيمة ما تم استهلاكه من أصول (باستثناء حساب الأراضي) ضرورة من أجل إظهار الأرباح على حقيقتها, كذلك إظهار الأصول الثابتة بقيمتها الحقيقية في قائمة المركز المالي للمصرف, فضلاً عن توفير الأموال اللازمة لغرض استبدال الأصول القابلة للاستهلاك من خلال قيمة مخصص الاستهلاك المتراكم الذي يظهر مطروحاً من قيمة الأصل أو في بند مستقل ضمن الخصوم المتداولة(٤٠) .

الفرع الثاني: مخصص تجديد وصيانة الأصول الثابتة: الغرض من تكوين هذا المخصص هو تثبيت عبء الصيانة المحمّل على حسابات النتيجة سنوياً واستبعاد أثر تقلبات نفقات الصيانة بين الفترات المالية المختلفة, فيتم تحميل هذه الفترات بأعباء صيانة متساوية, وتمثل متوسط تكاليف الصيانة والتجديد لهذه الأصول ضمن مخصص لذلك, على أن يتم معالجة التكاليف الفعلية للصيانة والتجديد لهذا المخصص(٤١) .

الفرع الثالث" مخصص التأمين على الأصول الثابتة: تلجأ المصارف من خلال وحداتها الاقتصادية إلى تحميل حساباتها النهائية بمبالغ دورية من خلال هذا المخصص لمواجهة المخاطر المختلفة, التي قد تلحق بأصولها الثابتة(٤٢) .

المطلب الثالث مخصصات الالتزامات وفروعها.

الفرع الأول: مخصص الضرائب المتنازع عليها:

لجأت المصارف لتكوين هذا المخصص لوجود اختلاف بين إدارة الوحدة الاقتصادية لأي مؤسسة مالية, وبين مصلحة الضرائب بشأن مقدار الضريبة المستحقة على الأرباح, ولطالما أنّ هذه الطريقة تستدعي دفع الضرائب المستحقة على فترات لاحقة وليست بالضرورة أن تدفع في الوقت الذي تتحقق فيه الأرباح, لذا لا يمكن تحديد الضرائب بدقة حتى نهاية الفترة المالية, لذا كان الغرض من تكوين هذا المخصص لقياس ضريبة الدخل, والتبعات التي قد تنتج في حال اعتراض المصرف على مقدار الضريبة(٤٣) .

الفرع الثاني: مخصص التعويضات القضائية (٤٤)

يتم تكوين هذا المخصص لمواجهة الالتزام المؤكد علي الصرف والناتج عن صدور حكم قضائى ابتدائى عليه بدفع مبلغ معين كتعويض للغير.

فالالتزام بدفع مبلغ التعويض أصبح مؤكداً بصدور الحكم الابتدائي إلا إن عدم الفصل لمحكمة الاستئناف في الدعوى حتى نهاية الفترة يجعل مبلغ التعويض غير محدد علي وجه الدقة نظراً لاحتمال زيادته أو تخفيضه في حكم محكمة الاستئناف.

ولأغراض تحديد المصدر المناسب لاستقطاع مخصص هذه التعويضات فيجب أن ينظر إلى سبب تحمل المصرف لهذه التعويضات، فإن كان السبب يرجع إلى أنشطة التمويل والاستثمار فيتحملها المساهمون وأصحاب الاستثمار معاً كل بنسبة حصته في الأموال.

الفرع الثالث: مخصص مكافآت ترك الخدمة

يتم تكوين هذا المخصص بهدف مواجهة الالتزام القانوني على المصرف بدفع مبلغ إلى الموظف أو العامل، أو من يعولهم، عند انتهاء خدمتة أو وفاته، كما يتم تحديد هذا المبلغ عادة في ضوء مدة الخدمة، وسبب انتهائها، ومقدار الراتب الشهري الأخير.

ونظراً لأن عدد العاملين الذين سوف تنتهي خدمتهم غير محدد فإن مبلغ الالتزام يكون غير محدد أيضاً علي وجه الدقة.

ولما كانت هذه المكافآت جزءاً من حصة العمل التي استحق البنك بصفته مضارباً حصته في الربح، فإن مخصصاتها تستقطع من حصة البنك في الأرباح [٤٥].

وعليه استوجب امرين :

الأول: عدم تحميل المضارب بمخصصات لا يجب أن يتحملها حيث يؤدى ذلك إلى الإخلال بأساس عدم تحميل بالخسارة مالم يكن هناك تعدٍ أو تقصير منه.

الثاني: عدم تحميل أصحاب حسابات الاستثمار بمخصصات لم يستفيدوا أو ينتفعوا منها، حيث يؤدى ذلك إلى الإخلال بقاعدة الغنم بالعزم، ومبدأ العدالة[٤٦].

المبحث الثالث:الاحكام والتخريجات الفقهية لمخصصات الاستثمار

وسوف نذكر هذه الاحكام مع كل فرع من فروعها.

الفرع الأول: إعطاء شخص ثالث جزءاً من الربح في المضاربة على وجه التبرع.

يرى المالكية صحة اشتراط كل الربح أو بعضه لأجنبي[٤٧] . وحجتهم أن المتعاقدين قد تبرعا بذلك, فلا يمنعان منه, لأن الحق لهما.

والراجح: هو ما ذهب إليه المالكية؛ لأنّ هذا الشرط لا يؤدي إلى جهالة الربح, ولا يتضمن محظوراً شرعياً, والربح لهما فمتى تنازلا عنه أو عن بعضه فلهما ذلك.

والجواب على ذلك. أن الأجنبي أي الطرف الثالث وإن كان لا يستحق شيئاً من الربح من حيث الأصل؛ لكن إذا تبرع العاقدان بشيء منه جاز ذلك, وبناءً على ذلك يجوز اقتطاع جزء من الأرباح في صندوق احتياطي سواء انتفع به المستثمرون أو انتفع به غيرهم, شريطة أن يكون ذلك برضى الطرفين, وعلمهما بأن ينص على ذلك في لائحة الصندوق أو لائحة الاكتتاب[٤٨] .

الفرع الثاني: الإجماع على أنه لا ربح إلا بعد سلامة مال

أجمع الفقهاء أنه لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال[٤٩]. ولما كان الربح يتحدد بالمقابلة بين الإيرادات والنفقات ولما كانت المخصصات أحد بنود النفقات، فإن عدم خصمها يعني عدم سلامة رأس المال.

الفرع الثالث: اعتبار المخصصات من نفقات المضاربة, وفيه مسألتان

المسألة الأولى: المصروفات والنفقات المتعلقة بذات المضاربة نفسها

والإجابة على هذه المسألة فنقول:" لا تعتبر المصروفات الخاصة بإجراءات عقد المضاربة و تنفيذ وتشغيل العمليات الاستثمارية المكونة للمضارب أي للوعاء الاستثماري, فيتكبدها أحد الطرفين أو كلاهما مثل مصروفات دراسة الجدوى وما في حكمها ضمن رأس مال المضاربة إلا إذا اتفق الطرفان خلاف ذلك[٥٠] .

المسألة الثانية: المصروفات والنفقات المتعلقة بالمضارب نفسه

وردت فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي للإجابة عن هذه المسألة وجاء الرد:" يتحمل الشخص المعنوي نفقات موظفيه وعماله, كما يتحمل جميع النفقات غير المباشرة, لأنها تغطى بجزء من حصته في الربح, ولا تتحمل المضاربة إلا النفقات المباشرة التي تخصها, وكذلك نفقات ما لا يجب على المضارب عمله, مثل من يستعين بهم من خارج جهازه الوظيفي"[٥١].

الفرع الرابع: عبئ الانتفاع بعروض القنية[٥٢] عبئاً يجب تحميله على الإيرادات

يقول الفقهاء في ذلك ومنهم الإمام الشافعي[٥٣]:" وعلى كل وال يليها أن يعمر ما وهن من هذه الدار ويصلح ما خاف فساده منها, ويصلح منها ما فيه الصلاح لها, والاستزادة في غلتها... مما يجتمع من غلة هذه الدار ثم يغرق ما يبقى منها على من له هذه الغلة"[٥٤] .

أي أن النقص الحاصل في العين الموقوفة نتيجة المنافع المتولدة عنها. يجب أن يؤخذ مقابله من غلته ما يسمى بالمخصص.

وقد أطلق بقية الفقهاء غير المالكية مصطلح الغلة:" على مطلق الدخل الذي يحصل من ربح الأرض وأجرتها, أو أية عين إستعمالية ينتفع بها مع بقاء عينها"[٥٥] .

ويرى الباحث أنّ الغلة ما هي إلا الإيراد قبل صافي الربح, وقبل خصم النفقات.

الفرع الخامس: عدم اعتبار الديون غير مرجوة التحصيل من الموجودات الزكوية

لعدم تحقق شرط الملكية التامة, فذهب جمهور الفقهاء للقول:" بأن ملكية الدائن لها ملكية ناقصة لعدم قدرته على الانتفاع بها أو التصرف فيها"[٥٦] . كما أنَّ" هذه الديون تعد مالاً غير نام بالنسبة للدائن"[٥٧] .

الفرع السادس: مراعاة للمصالح المستقبلية

تعد مراعاة المصالح المستقبلية إحدى الضوابط الاقتصادية لاستثمار الموال, ويقيد هذه الضوابط مجموعة من الإجراءات, منها تكوين المخصصات لضمان استمرارها واستفادة الغير منها. بشرط أن لا تخالف الشريعة الإسلامية[٥٨] .

الفرع السابع: سلامة أداء الالتزامات للغير.يحث الإسلام على سلامة أداء الالتزامات للغير , ومن ذلك ما ورد في قرار المجمع الفقهي الإسلامي[٥٩] التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة حيث ورد مانصه:-

أولاً: إن حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية بوجهيها الوقائي والعلاجي أمر مطلوب ومشروع في حفظ المال.

ثانياً: يجب على المصارف الإسلامية أن تتبع في أثناء إدارتها لأموال المستثمرين الإجراءات والوسائل المشروعة والمعروفة في العرف المصرفي لحماية الحسابات الاستثمارية وتقليل المخاطر.لذا وبرأي الباحث فلا يوجد ما يمنع شرعاً وعرفاً من اتباع المصارف كل السبل التي من شأنها المحافظة على أموال المستثمرين.

الخاتمة:

بعد عرض وبيان مفهوم المخصصات الاستثمارية توصلت من خلال هذا العرض وبيان الأنواع والفروع لهذه المخصصات توصلت إلى عدة أمور من أهمها:

أن للمخصصات تعريفات اصطلاحية مختلفة داخل النظام الاقتصادي فهي عند المصارف تعني شيء يختلف عن مفهومها في اصطلاحات المحاسبين. ففي الأول: مبالغ يمكن للبنك احتجازها من الإيرادات أو إضافة نسبة على المصروفات لمواجهة المخاطر التي يحددها المصرف. في حين عند اصطلاح المحاسبة: تكون هي المبالغ المستقطعة من الإيرادات لمقابلة النقص التدريجي في القيمة. وهي بكلا الحالتين تكون عقد بين المصرف وبين المستثمر.

إنّ الأطراف المتعاقدة تعتمد على ثلاثة تواريخ هي تواريخ الالتزام. وتواريخ النفقات المسددة، وتاريخ استلام القيمة المنجزة من الاستثمار.

للمخصصات الاستثمارية عدة أهداف خلاصتها حماية المستثمر من الخسائر المؤكدة والمحتملة.

للمخصصات الاستثمارية فوائد للمصارف والمستثمرين مع مراعاة الأمور الشرعية والمحاسبية في تكوين تلك المخصصات.

أيضاً كشف البحث عن أنواع المخصصات في عقود الاستثمار منها المتداولة والأصول الثابتة والالتزامات.

وأخيراً أوصي زملائي الباحثين بتتبع هذه الموضوعات ليكون المستثمر على علم بأنّ هناك سنداً له يمكن أن يخفف أو يدفع عنه الخسارة رغم أنه سوف يقلل من حجم الإيرادات.

هوامش البحث

(١) المعجم الوسيط, إبراهيم مصطفى وآخرون, مجمع اللغة العربية, دار الدعوة, القاهرة, د.ط, ج١, ص٢٣٨.

(٢) الأفعال, ابن القطاع, علي بن جعفر, عالم الكتب, بيروت, ط١, ١٩٨٣م, ج١, باب الثنائي المضاعف, ص٣١٤.

(٣) لسان العرب, ابن منظور, مُحَمَّد بن مكرم, دار صادر, بيروت, ط٣, ١٤١٤هـ, ج٧, ص٢٤.

(٤) معجم تاج العروس من جواهر القاموس, أبو الفيض, مُحَمَّد, دار الهداية,(د.ط), ج١٧, فصل الخاء المعجمة مع الصاد, ص٥٥١.

(٥) إدارة الأصول ومخاطر التمويل في العمل المصرفي التقليدي والإسلامي, اتحاد المصارف العربية, (د.ط), ٢٠٠٢م, ص٢٨٠.

(٦) دراسات محاسبية إسلامية, زياد ذيبة, حسين سمحان, دار الفكر ناشرون وموزعون, ط١, ٢٠١١م, ص١٧٧؛ نظرية الخسارة في معاملات المصارف الإسلامية, عادل عبد الفضيل عيد, دار التعليم الجامعي للطباعة والنشر, ٢٠١٤م, ص٤٥٥.

(٧) ينظر: سياسة توزيع الأرباح في المؤسسات المالية الإسلامية, عيسى, موسى آدم, مؤتمر الخدمات المالية الثاني, ص٣٠.

(٨) ينظر: الوجيز في التمول والاستثمار وضعياً وإسلامياً, عبد الجبار حمد السبهاني, دار حلاوة, إربد, ط١, ٢٠١٢, ص١٢٩.

(٩) المحاسبة في شركات الأموال, مصطفى عبد الحميد, منشورات الجامعة الليبية, (د.ط), ص٢٠١؛ كذلك ينظر: محاسبة شركات الأشخاص والأموال, خالد أمين, دار وائل للطباعة والنشر, ط١, ١٩٩٨, ص٢٠٣؛ كذلك: الأسس المحاسبية= =والمعالجة الزكوية للمخصصات, عصام أبو النصر, مقال على شبكة الإنترنت, منشور بتاريخ ١٨/٨/ ٢٠١٦, آخر زيارة ١/١٢/ ٢٠٢٠, www.iefpedia.com

(١٠) التسيير المالي: الإدارة المالية, إلياس بن ساسي, يوسف قريشي, دار وائل للنشر, ٢٠١١, ص٣٣٥.

(١١) Jean- Louis Malo, Jean- Charles Mathe, L'essentiel du cotrole de gestion, 2eme edition, Paris, 2002, p 150.

(١٢) Claude Alazard, S.SEPARI, Controle de Gestion manuel et applications, Edition Dunod, Paris, 2010, p 340.

(١٣) ينظر: محاسبة شركات الأشخاص والأموال, خالد أمين, ص٣٠٤؛ مصادر واستخدامات الأموال في البنوك الإسلامية على ضوء تجربتها المصرفية والمحاسبية, عبد الحليم غربي, مجموعة دار ابي الفداء العالمية, سوريا, ٢٠١٣م, ص١٧٥.

(١٤) ينظر: المخصصات والاحتياطيات في البنوك الإسلامية من منظور فقهي, الطيب مبروكي, ص٢٤؛ أحكام تكوين المخصصات في البنوك الإسلامية وأثرها على الأرباح, عبد العزيز القصار, المؤتمر الفقهي الرابع للمؤسسات المالية الإسلامية, الكويت, ٢٠١١م, ص٤٠؛ قياس وتوزيع الربح في البنك الإسلامي, كوثر الآبجي, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, القاهرة, ط١, ١٩٩٦م, ص٣٩؛ دراسات محاسبية إسلامية, حسين سمحان وعبد الحليم ذيبة, دار الفكر: ناشرون, ط١, ٢٠١١, ص١٧٧.

(١٥) ينظر: قياس وتوزيع الربح في البنك الإسلامي, كوثر الآبجي, ص٣٩؛

(١٦) ينظر: موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق المالية, تحرير: أ.د. رفعت السيد العوضي, تقديم: أ.د. علي جمعة مُحَمَّد, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع, القاهرة, ط١, ٢٠٠٩م, المجلد السادس, ص١٦٤.

(١٧) ينظر: موسوعة الاقتصاد, ج٦, ص١٠٦

(١٨) المرجع نفسه, ج٦, ص١٠٧.

(١٩) تحول المصرف الربوي, الربيعة, ص٤٦٢؛ كذلك: أساسيات العمل المصرفي, صوان, ص١١٩.

(٢٠) ينظر: أحكام تكوين المخصصات في المؤسسات المالية الإسلامية, المؤتمر الفقهي الرابع للمؤسسات المالية, الكويت, ٢٠٠١م, ص٢٠.

(٢١) بحوث في المصارف الإسلامية, رفيق المصري, دار المكتبي, ط٢, ٢٠٠٩م, ص١٠٢.

(٢٢) مشكلات احتساب الأرباح, السرحي, ص١٤٤؛ البنوك الإسلامية, صبري, ص١٢٥؛ محاسبة الشركات والمصارف, ص١٨٢.

(٢٣) مشاكل القياس والتنظيم, زكي, ص١٤١؛ تحول المصرف الربوي, الربيعة, ص٤٦٠؛ قياس وتوزيع الربح, ص٣٩؛ كذلك تقويم الدور المحاسبي, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, ص٩٤– ٩٥.

(٢٤) ينظر: الخسارة مفهومها ومعايير احتسابها وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي, كليب، أحمد مُحَمَّد أحمد، دار النفاش للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ ، ٢٠١٠م، ص: (٣٩٣: ٣٩٥) –بتصرف–

(٢٥) كليب، أحمد مُحَمَّد أحمد، مرجع سابق، ص: (٣٩٤: ٣٩٥)

(٢٦) نحو نظام نقدي عادل, دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام, مُحَمَّد عمر, شابرا, ط٢, ١٩٩٠, ص١٧٧– ١٧٨.

(٢٧)– الأسس المحاسبية والأحكام الفقهية ص ١٣.

(٢٨) IFACpsc, IPSAS 1, 2000, P10.

(٢٩) ينظر: الإدارة التمويلية في الشركات, د. مُحَمَّد أيمن عزت الميداني, العبيكان للنشر, ٢٠١٥, ص٤١.

(٣٠) نظرية المحاسبة, فيرنون, كام, ترجمة: رياض العبد الله, دار الكتب للطباعة والنشر, جامعة الموصل, ٢٠٠٠, ص ١٤٤– ١٤٥.

(٣١) واقع الاستثمار وكيفية تطوير أدواته في المؤسسات المالية الإسلامية, جمال الدين غربي, عز الدين خوجة, بحوث ندوة البركة السادسة والثلاثون, دون رقم صفحة.

(٣٢) فتوى بنك فيصل الإسلامي, الروضة الندية في الفتاوى الشرعية, البحرين, شبكة الإنترنت, www.islamifn.com, تاريخ آخر زيارة: ٦/١٢/٢٠٢٠.

(٣٣) المحاسبة في المنظمات المالية– المصارف الإسلامية, مجيد الشرع, دار إثراء للنشر والتوزيع, ط١, ٢٠٠٨, ص٤٥٩.

(٣٤) الموسوعة في تاريخ الجهاز المصرفي الأردني, المالكي, بدون رقم طبعة, المجلد الرابع, ص١١٨.

(٣٥) ينظر: مشكلات احتساب الأرباح, ص١٥٦؛ كذلك: قياس الأرباح, سعيد, ص١٤٩.

(٣٦) محاسبة الشركات والمصارف, عطية, ص١٣١.

(٣٧) قياس وتوزيع الربح, الأبجي, ص٦٨؛ كذلك: التكاليف والتسعير, مُحَمَّد عطية, ص٦٣.

(٣٨) ينظر: الأسس المحاسبية والأحكام الفقهية للمخصصات في المصارف الإسلامية وأثرها على توزيع الأرباح, عصام أبو النصر, المؤتمر الفقهي الرابع للمؤسسات المالية الإسلامية, الكويت, ٢٠١١م, ص٩١– ٩٦.

(٣٩) المحاسبة في شركات الأموال, عبد الحميد, ص٢٠١.

(٤٠) مصادر واستخدامات الأموال في البنوك الإسلامية على ضوء تجربتها المصرفية والمحاسبية, د. عبد الحليم عمار غربي, , ص٣٤٣.

(٤١) الأسس المحاسبية والأحكام الفقهية للمخصصات , أبو النصر, نقلاً عن: أصول المراجعة, مُحَمَّد الجزار, ص٤٥.

(٤٢) الأسس المحاسبية والأحكام الفقهية للمخصصات, أبو النصر, نقلاً عن : دراسات في المراجعة, حسن مُحَمَّد أبو زيد, دار الثقافة العربية, ص١٠٨.

(٤٣) ينظر: الأسس المحاسبية والأحكام الفقهية للمخصصات , أبو النصر, ص٩٥؛ كذلك: شرط تمام الملك وأثره في قضايا الزكاة المعاصر, صالح بن مُحَمَّد الفوزان, مجلة دراسات اقتصادية إسلامية, المجلد ١٨ ,العدد١ , ص٣٩.

(٤٤) ينظر: الأسس المحاسبية، ص١٩.

(٤٥) ينظر: الأسس المحاسبية، د,عصام أبو النصر , ص٢٢.

(٤٦) ينظر: الأسس المحاسبية, ص١٣.

(٤٧) ينظر: المدونة الكبرى, الأمام مالك بن أنس(ت: ١٧٩هـ), رواية سحنون بن سعيد, دار الكتب العلمية, بيروت, (د.ت), ج ٣, ص٦٣٤؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير, الدسوقي مُحَمَّد بن عرفة المالكي(ت١٢٣٠هـ), دار إحياء الكتب القديمة, ج٣, ص٥٢٣.

(٤٨) ينظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة, رقم ٥, بند ٨, مجلة المجمع, ٤/ ٢١٦٤.

(٤٩) المغني, ابن قدامة ج٤ ص٢٧٠؛ الأم ,للشافعي, ج٢, ص٤٢.

(٥٠) حساب المضاربة في المصارف الإسلامية: دراسة تأصيلية فقهية, عبد الله العجلان, ص١٤٩

(٥١) قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي, رقم: ١٢٣, (١٣/٥).المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية.

(٥٢) عروض القنية: يقصد بها العروض غير المعدة للبيع, بل تتقنى للانتفاع بها في تحقيق الربح, مثل الآلات والعدد, وهي ترادف" الأصول الثابتة" ينظر: مفهوم تكلفة رأس مال المستثمر في الفكر الإسلامي, دراسة مقارنة, د. حسين شحاتة , المجلة العلمية للتجارة, الأزهر, ع١, ديسمبر ١٩٧٨, ص٤١.

(٥٣) مُحَمَّد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب ، الإمام ، عالم العصر ، ناصر الحديث ، فقيه, الملة أبو عبد الله القرشي ثم المطلبي الشافعي المكي ، الغزي المولد ، نسيب رسول الله γ، وابن عمه ، فالمطلب

هو أخو هاشم والد عبد المطلب, ولد ١٥٠هـ أقبل على العربية والشعر ، فبرع في ذلك وتقدم . ثم حبب إليه الفقه ، فساد أهل زمانه, وصنف التصانيف ، ودون العلم ، ورد على الأئمة متبعا الأثر ، وصنف في أصول الفقه وفروعه ، وبعد صيته ، وتكاثر عليه الطلبة. توفي في ٢٠٤هـ . ينظر: سير أعلام النبلاء, مصدر سابق, ج١٠, ص٥.

(٥٤) الأم, مُحَمَّد بن إدريس الشافعي, كتاب الشعب , ج٣, ص٢٨٣.

(٥٥) المصباح المنير في غريب شرح الكبير للرافعي, أحمد الفيومي, المكتبة العلمية, بيروت, ج٢, ص٤٥٢.

(٥٦) المجموع شرح المهذب, أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي, دار الفكر, بيروت, ج٥, ص٣٤١؛ كذلك: المغني, ابن قدامة, ج٤, ص٢٧٠؛ كذلك كتاب الأم, الشافعي, ج٢, ص٤٢.

(٥٧) شرح فتح القدير, ابن الهمام الحنفي, مطبعة مصطفى البابي الحلبي, دمشق, (د.ط), ج٢, ص١٦٦.

(٥٨) ينظر: أسس ونظم وقياس توزيع عوائد الاستثمارات في شركات توظيف الأموال الإسلامية, عصام عبد الهادي أبو النصر, رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية التجارة, جامعة الأزهر, ١٤١٠م- ١٩٩٠, ص١٢- ١٨.

(٥٩) ينظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة عشرة عام ١٤٢٤هـ , مجلة المجمع, ٢٠٠٢م. ص٣٢٣.

المصادر والمراجع.

١- أحكام تكوين المخصصات في البنوك الإسلامية وأثرها على الأرباح, عبد العزيز القصار, المؤتمر الفقهي الرابع للمؤسسات المالية الإسلامية, الكويت, ٢٠١١م

٢- الإدارة التمويلية في الشركات, د. محمد أيمن عزت الميداني, العبيكان للنشر, ٢٠١٥م.

٣- إدارة الأصول ومخاطر التمويل في العمل المصرفي التقليدي والإسلامي, اتحاد المصارف العربية, (د.ط), ٢٠٠٢م .

٤- الأسس المحاسبية والمعالجة الزكوية للمخصصات, عصام أبو النصر, مقال على شبكة الإنترنت, منشور بتاريخ ١٨/٨/ ٢٠١٦, آخر زيارة ١/١٢/ ٢٠٢٠, www.iefpedia.com

٥- الأفعال, ابن القطاع, علي بن جعفر, عالم الكتب, بيروت, ط١, ١٩٨٣م .

٦- بحوث في المصارف الإسلامية,رفيق المصري, دارالمكتبي, ط٢, ٢٠٠٩م.

٧- التسيير المالي: الإدارة المالية, إلياس بن ساسي, يوسف قريشي, دار وائل للنشر, ٢٠١١م .

٨- الخسارة مفهومها ومعايير احتسابها وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي, كليب، أحمد محمد أحمد، دار النفاش للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ ، ٢٠١٠م .

٩- دراسات محاسبية إسلامية, زياد ذيبة, حسين سمحان, دار الفكر ناشرون وموزعون, ط١, ٢٠١١م .

١٠- سياسة توزيع الأرباح في المؤسسات المالية الإسلامية, عيسى, موسى آدم, مؤتمر الخدمات المالية الثاني .

١١- قياس وتوزيع الربح في البنك الإسلامي, كوثر الآبجي, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, القاهرة, ط١, ١٩٩٦م.

١٢- لسان العرب, ابن منظور, محمد بن مكرم, دار صادر, بيروت, ط٣, ١٤١٤هـ .

١٣- محاسبة شركات الأشخاص والأموال, خالد أمين, دار وائل للطباعة والنشر, ط١, ١٩٩٨م .

١٤- المحاسبة في شركات الأموال, مصطفى عبد الحميد, منشورات الجامعة الليبية, (د.ط) .

١٥- المحاسبة في المنظمات المالية- المصارف الإسلامية, مجيد الشرع, دار إثراء للنشر والتوزيع, ط١, ٢٠٠٨ م.

١٦- مصادر واستخدامات الأموال في البنوك الإسلامية على ضوء تجربتها المصرفية والمحاسبية, عبد الحليم غربي, مجموعة دار ابي الفداء العالمية, سوريا, ٢٠١٣م .

١٧- معجم تاج العروس من جواهر القاموس, أبو الفيض, محمد, دار الهداية,(د.ط) .

١٨- المعجم الوسيط, إبراهيم مصطفى وآخرون, مجمع اللغة العربية, دار الدعوة, القاهرة, (د.ط).
١٩- موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق المالية, تحرير: أ.د. رفعت السيد العوضي, تقديم: أ.د. علي جمعة محمد, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع, القاهرة, ط١, ٢٠٠٩م .
٢٠- نظرية المحاسبة, فيرنون, كام, ترجمة: رياض العبد الله, دار الكتب للطباعة والنشر, جامعة الموصل, ٢٠٠٠م.
٢١- نحو نظام نقدي عادل, دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام, محمد عمر, شابرا, ط٢, ١٩٩٠ .
٢٢- نظرية الخسارة في معاملات المصارف الإسلامية, عادل عبد الفضيل عيد, دار التعليم الجامعي للطباعة والنشر, ٢٠١٤م .
٢٣- الوجيز في التمول والاستثمار وضعياً وإسلامياً, عبد الجبار حمد السبهاني, دار حلاوة, إربد, ط١, ٢٠١٢م .
٢٤- Claude Alazard, S.SEPARI, Controle de Gestion manuel et applications, Edition Dunod, Paris, 2010 .
٢٥- Jean- Louis Malo, Jean- Charles Mathe, L’essentiel du cotrole de gestion, 2eme edition, Paris, 2002, .

Sources and references.

1- Rules for the formation of provisions in Islamic banks and their impact on profits, Abdul Aziz Al-Qassar, Fourth Fiqh Conference for Islamic Financial Institutions, Kuwait, 2011

2- Financial management in companies, Dr. Muhammad Ayman Ezzat al-Maidani, Obeikan Publishing, 2015.

3- Asset Management and Financing Risks in Conventional and Islamic Banking, Union of Arab Banks, 2002 AD.

4- Accounting bases and zakat treatment for provisions, Issam Abu Al-Nasr, article on the Internet, published on 18/8/2016, last visit 1.12.2020, www.iefpedia.com

5- Al-Afaal, Ibn al-Qatta', Ali bin Jaafar, World of Books, Beirut, 1, 1983 AD.

6- Researches in Islamic Banks, Rafiq Al-Masry, Dar Al-Maktabi, 2nd Edition, 2009 AD.

7- Financial Management: Financial Management, Elias Ben Sassi, Youssef Qureshi, Wael Publishing House, 2011.

8- The concept of loss, its calculation criteria and its applications in Islamic jurisprudence, Kulaib, Ahmad Muhammad Ahmad, Dar Al-Nafash for Publishing and Distribution, Jordan, 1, 1430 AH, 2010 AD.

9- Islamic Accounting Studies, Ziyad Dhiba, Hussein Samhan, Dar Al Fikr Publishers and Distributors, 1st Edition, 2011.

10- Profit Distribution Policy in Islamic Financial Institutions, Issa, Musa Adam, Second Financial Services Conference.

11- Measuring and Distributing Profit in the Islamic Bank, Kawthar Al-Abji, International Institute of Islamic Thought, Cairo, 1, 1996 AD.

12- Lisan Al Arab, Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, Dar Sader, Beirut, 3rd edition, 1414 AH.

13- Accounting for Persons and Funds Companies, Khaled Amin, Dar Wael for Printing and Publishing, 1, 1998 AD.

14- Accounting in money companies, Mustafa Abdel Hamid, Libyan University Publications, .

15- Accounting in Financial Organizations - Islamic Banks, Majid Al-Shara, Ithraa Publishing and Distribution House, 1st Edition, 2008 AD.

16- Sources and uses of funds in Islamic banks in the light of their banking and accounting experience, Abdel Halim Gharbi, Dar Abi Al-Fida International Group, Syria, 2013.

17- Dictionary of Taj al-Aroos Mn HJawhr alQamus , Abu Al-Fayd, Muhammad, Dar Al-Hedaya, (d. i).

18- al-Mujam al-Waseet , Ibrahim Mustafa and others, Arabic Language Academy, Dar Al-Da`wah, Cairo, .

19- Encyclopedia of Islamic Economics in Banks, Money and Financial Markets, Edited by: Prof. Refaat Al-Sayed Al-Awadi, Presented by: Prof. Dr. Ali Gomaa Muhammad, International Institute of Islamic Thought, Dar al-Salaam for printing, publishing and distribution, Cairo, 1, 2009 AD.

20- Accounting Theory, Vernon, Cam, translated by: Riyadh Al-Abdullah, Dar Al-Kutub for Printing and Publishing, Mosul University, 2000 AD.

21- Towards a just monetary system, a study of money, banks and monetary policy in the light of Islam, Muhammad Omar, Shabra, 2nd Edition, 1990.

22- Loss theory in Islamic banking transactions, Adel Abdel-Fadil Eid, University Education House for Printing and Publishing, 2014.

23- Al-Wajeez in Financing and Investment, Situational and Islamic, Abdul-Jabbar Hamad Al-Sabhani, Dar Halawa, Irbid, 1, 2012 AD.

24. Claude Alazard, S.SEPARI, Controle de Gestion manuel et applications, Edition Dunod, Paris, 2010 .

25. Jean- Louis Malo, Jean- Charles Mathe, L’essentiel du cotrole de gestion, 2eme edition, Paris, 2002.

النشاط التجاري لمدينة غانة
في القرن(الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي)

ا.م.د سلسبيل جابر عناد
كلية الإمام الكاظم (عليه السلام)/ قسم التاريخ
Salsabeeljabir5@gmail.com
07714589191

The commercial activity of the city of Ghana in the fift century AH / eleventh century AD

Assist Prof Dr. Salsabil Jaber Inad
Imam Al-Kadhum College (peace be upon him)

- تاريخ استلام البحث ٢٩ / ٣ / ٢٠٢٢ م
- تاريخ قبـــول النشر ٢٧ / ٤ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

تعد مدينة غانة من المدن التجارية المهمة في بلاد السودان , إذ كانت مصدراً رئيساً للتبادلات التجارية , ووسيطاً تجارياً عبر بلاد المغرب وحواضر بلاد السودان , إذ أسهمت هذه التجارة على تقوية الروابط والعلاقات التي تنوعت وسائلها وادواتها ومظاهرها , بين اقتصادي , وفكري وسياسي , وكانت الطرق التجارية كثيرة , واغلبها يسلك الطريق الصحراوي , الذي كان على التجار تحمل مشاق هذه الطرق من انعدام الأمن والرياح العالية والاتربة التي كانت تهلك القوافل التجارية في بعض الأحيان , من اجل الحصول على الذهب الذي يعد من أهم المعادن التي تاجرت به غانة مع مختلف البلدان , فضلا عن ما كان يحمله التجار من بضائع مختلفة وعلى وجه الخصوص الملح والمتاجرة به مع غانة, والضرائب أيضا التي كانت مورداً مالياً هاماً فرضها بعض الولاة على البضائع الداخلة والخارجة عبر البلاد .

الكلمات المفتاحية : تبادلات تجارية , غانة , القرن الخامس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

كان لمدينة غانة دورها المتميز في بلاد السودان الغربي ؛ بفضل موقعها الجغرافي , إذ كان حلقة وصل بين بلاد السودان والمغرب العربي , فاغلب البلدان التي تتاجر مع هذه البلاد تمر عبر غانة , سواء القوافل التجارية القادمة من المغرب الأقصى أو من ممالك السودان الغربي والاوسط , إذ تحولت المدن والقرى في الصحراء الكبرى وبلاد السودان إلى مراكز تجارية , ترد إليها السلع من مختلف البلدان .

وكانت الروابط التجارية مصدر انتعاش لمملكة غانة ولا سيما بعد انتشار الإسلام فيها في (القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي) , إذ كان للتجار المسلمين الذين وفدوا على غانة في تلك المدة دور في انتشار العقيدة الإسلامية بين سكان غانة بعد أن كانت الوثنية مسيطرة عليها , واسهمت التجارة بتطورها اقتصاديا وسياسياً وفكرياً , إذ كانت غانة من ابرز ممالك السودان الغربي , واشتهرت فيها مجموعة من المدن التي كانت مراكز تجارية مهمة مثل اودغست و كوكو ومالي وتيركى وغيارو وغيرها .

اسهمت تجارة الذهب وما حوت ارض غانة من معادن نفيسة بتطوريها اقتصاديا , حتى صارت غانة تعرف ببلاد الذهب , وملوكها اصبحوا اغنى ملوك العالم , بفضل سيطرتهم على معظم مناجم الذهب , فكانت غانة من اكبر أسواق بلاد السودان , وهذا ما سنحاوله بيانه في بحثنا هذا , وتوضيح الدور الاقتصادي المهم الذي بلغته غانة في هذه المرحلة .

اولاً / الموقع والحدود الإدارية لمدينة غانة :

ذكر المؤرخون والجغرافيون أنَّ مدينة غانة تعد من اكبر بلاد السودان[١], وتقع إلى أقصى جنوب المغرب [٢] , ويرى بعض المؤرخين أنَّ اصل كلمة غانة هو لقب تلقب به ملوكها[٣] , وقد شملت غانة كل من موريتانيا والجزء الشرقي من السنغال , وبعض مناطق

مدينة مالي , حيث تكونت في تلك الأقاليم الواقعة بين نهر السنغال , ونهر النيجر حضارات راقية تمثلت في ظهور مملكة غانة [٤] .

وعد الجغرافيون مدينة غانة , مدينتين سهليتين احدهما المدينة التي يسكنها المسلمون , وفيها الرعية والتجار , وهي مدينة كبيرة فيها اثنا عشر مسجداً , ومدينة الملك على ستة أميال منها وتسمى بالغابة , وفيها قصر كبير للملك وحول قصره قباب وغابات [٥] , كما وصفها ابن الوردي بأنها " مدينتان في ضفة النيل يقصدها التجار من سائر البلاد وارضها ذهب ظاهر " [٦] , يتفق ابن الوردي هنا مع البكري والحميري بان غانة مدينتان سهليتان , كانت مقصد للتجار من مختلف البلدان ؛ لوفرة الذهب في أرضها , وهذا ما سنحاول توضيحه لاحقاً .

وتمثلت حدودها الإدارية باتصال غانة من الغرب ببلاد مقزارة [٧] , ومن الشرق بلاد ونقارة [٨], ومن الشمال بالصحراء المتصلة التي بين ارض السودان وارض البربر ومن الجنوب تتصل بأرض الكفار من اللملمية [٩] وغيرها [١٠] .

أما بالنسبة لحدود غانة الطبيعية , فتتميز تضاريسها بالانبساط العام وتتخللها بعض المرتفعات الجبلية البسيطة ويجري بها نهران السنغال والنيجر [١١] .

وتوسعت مملكة غانة على حساب الممالك المجاورة لها , فغلبوا على صوصو من جهة الشرق وكذلك كوكو ويقال لها كاغو , وتكرور ويقال لها سغاي , وبعد ذلك على كانم وهم أهل مملكة برنو المجاورة لأفريقية من جهة قبلتها ثم بعدها ارض النوبة المجاورة لمصر[١٢], وجبل كوكو يضرب به المثل، وهو يقابل من غربيه مسلمي غانا ومن شرقيه مسلمي الكانم , ومدينة كوكو في شرقي النهر المنسوب إليها حيث الطول أربع وأربعون درجة والعرض عشر درجات [١٣] , وعاصمة غانة هي كومبي صالح تقع على حدود الصحراء الجنوبية , وفي أقصى شمال منطقة الزنوج , وهذا مما جعلها حلقة اتصال بين الشمال والجنوب , وأنَّ تحكمها بطرق القوافل المؤدية إلى مناجم الذهب افادها واثراها [١٤] , ولكثرة

الذهب والجواهر فيها وصفها الهمذاني بقوله : " تقع غانة على بحر الجواهر والياقوت ؛ لكثرة الجواهر والياقوت واللؤلؤ المستخرجة منها " [١٥] , وقال عنها الحميري إنَّها " أكثر بلاد السودان متاجر واسواق واليها يرتحل الناس من جميع البلدان المحيطة بها ومن بلاد المغرب الأقصى " [١٦] .

وضمت غانة العديد من المدن منها , سامة التي تعد من أعمال غانة المضافة إليها ويعرف أهلها بالبكم , وبينها وبين غانة مسيرة أربعة أيام , وهم يمشون عراة إلا إن النساء تستر نفسها بسيور تضفرها [١٧] , ومدينة تيركى من أعمال غانة وهي مدينة عظيمة لها أسواق حافلة يجتمع فيها أمم كثيرة من بلاد متفرقة بينها وبين غانة ستة أيام , وتكثر فيها السلاحف[١٨] , وكذلك ونقارة وهي بلاد الذهب بينها وبين غانة ثمانية أيام [١٩] , ومدينة اودغست التي كانت مدينة متقنة البناء وحسنة المنازل ؛ لذلك اتخذها الملك منزلاً له قبل أن يدخل العرب غانة , يكثر فيها النخل والاشجار , بينها وبين غانة خمسة عشر يوما [٢٠] , وغياروا التي يكثر فيها الذهب كانت في عمارة متصلة بقبائل من السودان لا يحصى عددهم[٢١] , وهي على خليج يخرج من جنوبي نيل الجزيرة حيث الطول أربع وثلاثون درجة والعرض خمس عشرة درجة [٢٢] .

ثانياً / التجارة الداخلية والخارجية :

كان لموقع غانة الجغرافي الأثر الكبير في ثرائها وشهرتها , فكما بينا ذلك فيما سبق فإنَّ تحكم غانة في طرق القوافل المؤدية إلى مناجم الذهب الكبرى في جنوبها افادها كثيراً وجعلها غنية , وفي شمالها ملاحات تغازا , وهذا مما جعلها محطة تجارية مهمة وبوابة لأفريقية الغربية ودول الشمال الافريقي [٢٣] .

وتعد تجارة الذهب مصدر الربح الكبير لمدينة غانة , إذ تحكمت بطرق المناجم , فضلاً عن مناجمها الكثيرة الهامة فيذكر ذلك ابن حوقل بقوله : " غانة ايسر على وجه الأرض من ملوكها , بما لديها من الأموال والمدخرة من التبر المثار " [٢٤] , وراجت تجارة

الذهب وازدهرت ازدهاراً كبيراً في غانة في القرن الخامس الهجري , إذ كان يحمل من غانة وما جاورها إلى جميع البلدان , فكان الذهب متوافراً بكثرة في هذه البلاد , فيذكر القزويني ازدهار التجارة في غانة إذ يقول " يجتمع إليها التجار ومنها يدخلون بلاد التبر , ولولاها لتعذر عليهم ذلك , وهي أكثر بلاد الله ذهباً ؛ لأنها بقرب معدنها , ومنها يحمل إلى سائر البلاد "[٢٥] "[٢٥] واجود أنواع الذهب ما كان ببلاد غيارو [٢٦] , ولنقاوة الذهب وكثرته في غانة إذ كان الناس يستخرجون ذهب نقي , قال عنها ابن الوردي " وارضها ذهب ظاهر ولهم في النيل زوارق عظيمة , واهلها يستخرجون الذهب يصنعونه كاللبن , ولا يحمل منها إلا الذهب العين " [٢٧] , ووصف هذه الكثرة الهمذاني بقوله : " وبلاد غانة ينبت فيها الذهب نباتاً في الرمل , كما ينبت الجزر ويقطف عند بزوغ الشمس " [٢٨] .

وبين لنا البكري أنَ هناك نوعاً من الذهب يسمى بالندرة يستصفيه الملك لنفسه , لكي لا يكثر الذهب بأيدي الناس , وتتحط قيمته وينحط سعره , " فاذا وجد في جميع معادن بلاده الندرة من الذهب استصفاها الملك , وإنما يترك منها للناس هذا التبر الدقيق , ولولا ذلك لكثر الذهب بايدي الناس حتى يهون , والندرة تكون من اوقية إلى رطل , ويذكر أنَّ عنده من الندرة كالحجر الضخم " [٢٩] .

وقد حاول التجار عدة مرات أنَّ يعرفوا شيئا عن منابع الذهب , فقبضوا على احد الزنوج وعذبوه حتى مات , ولكن دون أن يصرح بشيء , ومن اجل هذا الحادث , ظل الزنوج الوطنيون يمتنعون من الظهور والتعامل مع أولئك التجار نحو ثلاث سنوات حتى اضطروا لاستئناف التعامل بسبب شدة حاجتهم إلى الملح الذي كان نادراً عندهم بصفة خاصة [٣٠] .

كان الملح مقابل الذهب في بعض التعاملات التجارية لأهل غانة , فكان يجلب من سجلماسة [٣١] , وغيرها من البلدان فيقطعون الصحاري القفار على الجمال , ويسيرون في الرمال لمدة ستة أشهر من اجل إن يبادلوا أو يبيعوا الذهب بالملح , ويذكر لنا ذلك الغرناطي قائلاً : " يحمل التجار إليهم حجارة الملح على الجمال من الملح المعدني فيخرجون من

سجلماسة أخر بلاد المغرب الاعلى فيمشون في رمال كالبحار , يهتدون بالنجوم والجبال في القفار ويحملون معهم الزاد لستة أشهر , فاذا وصلوا غانة باعوا الملح وزن بوزن الذهب وربما باعوه وزن بوزنين أو أكثر على قدر كثرة التجار أو قلتهم " [٣٢] , نلحظ من هذا النص أن سجلماسة استغلت حاجة غانة إلى الملح , فكانت تبادله إمّا وزن ذهب بوزن ملح , وإمّا تبادل وزنين من الذهب بوزن ملح , وهذا كان حسب كثرة التجارة أو قلتهم .

وتحدثت المصادر إلى حاجة غانة بنحوٍ خاص , وبلاد السودان بنحوٍ عام الى الملح بكثرة , إذ يذكر الشنقيطي عند حديثه عن تجارة بلاد شنقيط من أعمال السوس . إن تجارة بلاد شنقيط كانت رائجة منذ القدم , واعظم ما يتاجرون به الملح , إذ كانت السودان بنحوٍ عام بحاجة ماسة إلى الملح , الذي كان يقطع على شكل الواح ويوضع على ظهر الجمال ويجعل تحت قدم العبد منه مقدار نعله , فيكون قيمة لذلك العبد , وكل ما عند السودان كان يباع مقابل الملح كالنخيل والثياب والزرع والعبيد , ويقال إنهم كانوا يبيعون اولادهم مقابل الملح [٣٣].

وتعد جزيرة اوليل من ارض السودان التي تقع على البحر وبها الملاحة المشهورة , ولا يعرف في بلاد السودان ملاحة غيرها , إذ كان يحمل منها الملح إلى جميع بلاد السودان , وكانت السفن تأتي إلى هذه الجزيرة وتسير عبر نهر النيل محملة بالملح , الذي كان يصدر إلى تكرور وبرسي وغانة , وسائر بلاد ونقارة وكوغة , وجميع بلاد السودان [٣٤] .

وتاجرت غانة مع جميع بلاد افريقية والمغرب والبلاد العربية الأخرى , وتاجرت مع بلاد القيروان , التي كانت تشتهر بالمعادن النفيسة التي تشبه العقيق , الذي كان منه الوان مختلفة , منها الاحمر والاصفر والابيض , فاذا وصل هذا المعدن النفيس إلى بلاد غانة , تغالوا في ثمنه وبذلوا فيه الرغائب وهذا المعدن اشبه ما يكون بالياقوت , والعجيب في هذا المعدن انه لا يظهر حتى يذبح الإبل وينضح الموضع بدمها , فحينئذ يظهر هذا الحجر

ويلتقط , وايضاً كان هناك معدن الشب الأبيض الطيب الذي كان يتاجر به في غانة وجميع البلدان الأخرى (٣٥) .

وقد شجع الاستقرار السياسي والاجتماعي الذي حظيت به غانة في مدة بحثنا , إلى ازدهار التجارة وتشجيع القوافل التجارية , على شق طرق المغرب متوجهين نحو بلاد السودان, جلب المعدن النفيس (الذهب) ومت ثمَّ توجهت الانظار نحو تأمين الطرق التجارية عبر ساحل افريقيا الشرقي , وعبر الغرب البربري , إذ بدأ التجار المسلمون بنقل المادة الخام واستخدامها في سك النقود (٣٦) .

وتعد مدينة اودغست من المدن التي اشتهرت بتجارة الذهب الابريز الخالص الذي كان على شكل خيوط مفتولة , ولا يزال غير مصنع , وهو اجود أنواع الذهب واصفاه (٣٧) , ويذكر البكري أنَّ التعاملات التجارية لأهل اودغست كانت بالتبر وليس عندهم فضة , وكانت اسواقهم عامرة على مدار السنة تزدحم بالبضائع والتجار , وكان لكثرة ما يجتمع في سوقها , لا يسمع الرجل كلام جليسه ؛ لكثرة الضوضاء (٣٨) .

وكان لغانة تجارة رائجة مع مدينة سبتة , إذ كانت تستورد منها المرجان , الذي اشتهرت به , ولها سوق خاص لذلك , ويصدر إلى مختلف البلدان , وجميع بلاد السودان ؛ لأنه يستعمل فيها كثيرا (٣٩) .

تاجرت غانة مع جميع المدن في شمال افريقية مثل طرابلس , واوجيلا , وورقلان وسجلماسة , وغدت المدن الثلاث الأخيرة ثغوراً للصحراء الكبرى , وامدت هذه الثغور بلاد البحر المتوسط بسلع غانة , وفي مقدمة تلك السلع الذهب , ونشطت القوافل التجارية الضخمة من الجمال بين غانة وشواطئ البحر المتوسط (٤٠) .

وفضلاً عن تجارة الذهب الرائجة , عرف عن غانة تجارة الرقيق (العبيد) , إذ كان لها سوق رائج لهذه التجارة وجُلب العبيد من عدة مناطق , وعلى وجه الخصوص من القبائل التي عرفت بالملمية , إذ كان العبيد يجلبون من هذه القبائل ويتم بيعهم في غانة , ذكر الإدريسي

ذلك بقوله : " إن أهل مدينة غيارو يغيرون على بلاد لملم فيسبونهم ويأتون بهم ويبيعونهم من تجار غانة " [٤١] , وفي موضع أخر يبين الإدريسي المدن التي كانت تغير على قبائل لملم ويسبون أهلها ويأتون بهم إلى غانة لبيعهم كعبيد , " وفي الجنوب من بيرسى ارض لملم وبينهما نحو عشرة أيام , وأهل بيرسى وأهل سلى وتكرور وغانة يغيرون على بلاد لملم ويسبون أهلها ويجلبونهم إلى بلادهم فيبيعونهم من التجار الداخلين إليهم , فيخرجهم التجار إلى سائر الأقطار , .. واهلها فيما يذكر يهود والغالب عليهم الكفر والجهالة , وجميع اهل لملم إذا بلغ احدهم الحلم وسم وجهه وصدغاه بالنار علامة لهم " [٤٢] .

يتضح لنا أنَّ غانة والمدن التابعة لها , كانت تقطع المسافات عبر الصحراء لجلب العبيد عن طريق الغارات التي كانوا يقومون بها على القبائل البدائية الساكنة في تلك المناطق, ويتم بيعهم إلى التجار في غانة , ومن غانة يتم المتاجرة بهم , إلى مختلف البلدان , وكان أهل تكرور يغيرون على بلاد القروبين القريبة منها , وهي بحاجة ماسة إلى الملح فكان القروبين يبادلون الملح بالذهب الذي كان متوفرا لديهم [٤٣] .

وسافر التجار من سجلماسة على ما يذكر ياقوت الحموي إلى مدينة غانة عند حدود السودان يتجهزون بالملح واصناف الخشب منها ومنها الصنوبر وخشب القطران , وخرز الزجاج الازرق , واساور وخواتم من النحاس ؛ ليتم بيعها في غانة , وتكون رحلتهم على الجمال الوافرة القوية , في طريق شاقة جداً حتى يصلوا غانة , وتتم المعاملات التجارية عن طرق الجهابذة والسماسرة ؛ لعقد المعاملات بينهم وبين تجار الذهب , ثم يصلون إلى موضع متفق عليه مسبقاً للتجارة , فاذا وصلوا إلى ذلك الموضع ضربوا الطبول ذات الصوت العالي , وكان الزنوج المكلفون بالتجارة على ما يذكر أنهم يسيرون في مكامن واسراب تحت الأرض عراة لا يدعون تاجر يراهم ابداً فيضعون الذهب مقابل أصناف التجار الاخرين , ثم يختفون فيظهر التجار , فيأخذ كل واحد منهم ما بجنب بضاعته من الذهب ثم يضربون الطبول ايذاناً

بانتهاء التبادل التجاري [٤٤] , وهذه طريقة المقايضة التي كانت متبعة في اغلب تجارات غانة مع البلدان الأخرى .

إضافة لما عرف عن غانة من الذهب وتميزهم بهذه التجارة عن غيرهم , التي كانت رائجة لديهم بنحوٍ كبير , وتعد المصدر الاقتصادي الأول في غانة , كما بينا ذلك فيما سبق , فقد كان لغانة صناعتها التي كانت تصدرها إلى البلدان الأخرى , إذ كان بوادي درعة في غانة حجارة تسمى البربرية تحك باليد إلى أن تصبح مثل قوام الكتان فتصنع منها الامرة والقيود للدواب , وصنع منها كساء لبعض زنانة بسجلماسة , إذ ما يميز صناعة الملابس هذه أنَ النار لا تؤثر فيها , وهذا يدل على الدقة والبراعة التي صنعت فيها هذه الملابس , وايضا صنعت الملابس من الأشجار الطويلة الساق الدقيقة والتي تسمى (تورزى) تنبت في الرمال وبها ثمر كبير , داخله صوف ابيض يصنع منه الثياب والاكسية , ويذكر من الغرائب أنَّ النار لا تؤثر فيما صنع من ذلك الصوف من الثياب [٤٥] .

ومن الصناعات الغانية التي كانت تصدر إلى البلدان الأخرى , العاج وزيت النخل والتوابل كالقرنفل واللبان والبخور , وصدفات السلاحف , وزبدة النخيل , وكذلك عرفت صناعة الصابون والاسماك المجففة والفول السوداني [٤٦] , إضافة لصناعات غانة , فقد عرف عن غانة ومناطق السودان الغربي الزراعة أيضاً , إذ كان عندهم الابنوس الجيد المجزع , ويذكر الجغرافيون انهم كانوا يزدرعونه مرتين في العام على ضفاف نهر النيل[٤٧] , وتنوعت المحاصيل الزراعية إذ زرعوا أنواع الحبوب والحنطة والشعير , ووجدت على حواف نهر غانة خاصة القمح وغالب الحبوب والقطن [٤٨] .

أما بالنسبة للواردات فقد كانت مدينة كوغة تستورد الملح والودع [٤٩] والنحاس والغربيون , ويذكر البكري أنَّ بها الكثير من الذهب الذي كان يصدر إلى جميع البلدان [٥٠] , واستوردت غانة من سجلماسة التين والملح والنحاس والودع , وفي المقابل كانت سجلماسة لا تحمل من غانة سوى الذهب الخالص [٥١] , وتعد سبتة من بلاد المغرب من أكثر البلدان التي

استوردت منها غانة المرجان الذي اشتهرت به سبتة , ولها سوق خاصة به , ويصدر إلى مختلف البلدان , وجميع بلاد السودان ؛ لأنه يستعمل فيها بكثرة (٥٢) .

كانت القوافل التجارية تتجه إلى غانة من مختلف البقاع حاملة معها البضائع المختلفة عبر الصحاري الواسعة , ومن هذه البلدان فضلاً عن لما ذكر سابقاً اسوان أو حلوان التي كانت تسير في الصحراء مسافة خمسين يوماً (٥٣) , بالرغم من الصعوبات الكبيرة التي كانت تواجهها في الطريق , ومنها الرياح الهوجاء التي كانت إذا هاجت في الصحراء غطت القوافل التجارية واهلكتها , إلا أنَّ هذه القوافل تحملت هذه المشاق ؛ من اجل الحصول على الذهب فكانت هذه القوافل تحمل معها الحديد والنحاس وأنواع الفاكهة والبقول والملح من مصر , وتعود إلى بلادها محملة بالذهب والجواهر الكريمة (٥٤) .

يتبين مما تقدم أنَّ غانة عرف عنها أنها مدينة الذهب , واكثر تجاراتها كانت منه إلى جانب المعادن النفيسة الأخرى التي عرفت بها , واغلب مدن العالم كانت تقطع الصحاري والمسافات الطويلة , من اجل الحصول على هذا المعدن النفيس , الذي كانت غانة تبادله بالملح , الذي كما يبدو لنا مما تقدم انه كان نادراً عندها , وانهم لم يحاولوا استخراجه , بالرغم من استخراجهم المعادن الثمينة وغناها لديهم , فأصبح الملح من السلع الثمينة لدى الغانيين , وكان ينقل ويحمل عبر القوافل التجارية وعن طريق الصحراء الكبرى ؛ لمبادلته بالذهب .

ثالثاً/ الطرق التجارية :

تعد الطرق التجارية عصب الحياة لمختلف أقاليم العالم , وقد ارتبطت غانة بشبكة من الطرق , إذ كانت لها طرق تربطها ببلاد السودان , والمغرب العربي وافريقية , وكذلك كان لها تصال بمركز الخلافة العباسية في بغداد وما جاورها من المدن .

واغلب القوافل التجارية كانت تسلك الطرق الصحراوية للوصول إلى غانة , وتتكبد المشاق في هذه الطرق التي لم تكن تخلو من المخاطر , إذ كان يتم نقل الالاف من السلع

التجارية بين الشمال والجنوب عبر هذه الطرق , ويعد الاستقرار السياسي وتوفر الأمن عبر هذه الطرق له الدور البارز في حيويتها ونشاطها أو العكس , فنلاحظ إذا كانت الطرق محفوفة بالمخاطر يعدل عنها التجار إلى طرق أخرى , وهذا ما سنحاول بيانه في السطور اللاحقة .

وفيما يأتي أهم الطرق التجارية التي كانت تربط غانة , بأهم المدن التابعة لها وغير التابعة , وبينها وبين الحواضر الإسلامية , مع بيان المسافات بالأيام , أو الارقام , والطرق التي تربط المدن مع بعضها الاخر :

١- طريق غانة إلى سجلماسة مسيرة شهرين (٥٥) , كان في هذا الطريق أشجار كبيرة مجوفة تجتمع في تجاويفها مياه الأمطار , والمطر في الشتاء كان كثيراً , فتبقى الأشجار محتفظةٌ بالمياه إلى فصل الصيف , فكان التجار والسابلة يشربون من هذه المياه , ولولا هذه المياه لتعذر المرور من هذا الطريق (٥٦) .

٢- طريق من مدينة كوغو إلى غانة مسيرة شهر ونصف الشهر (٥٧) .

٣- ومن طرقلة إلى غانة مسيرة ثلاثة أشهر (٥٨) .

٤- ومن غانة إلى كوغة مسافة شهر (٥٩) .

٥- وبين سيلا ومدينة غانة مسافة عشرين يوما (٦٠) .

٦- وبين غيارو ومدينة غانة مسافة عشرين يوما (٦١) .

٧- ومن غانة إلى ونقارة ثمانية أيام .

٨- وبين غانة وتيرقى ستة أيام , وطريقها مع نهر النيل (٦٢) .

٩- ومن تادمكة إلى غانة ستة أيام (٦٣) .

١٠-وبين غانة وسامة مسيرة أربعة أيام (٦٤) .

١١-ومن صنهاجة إلى غانة أربعة أيام (٦٥) .

١٢-والطريق من اودغست إلى غانة اثنتا عشر مرحلة (٦٦) .

١٣-وبين كوغة ومدينة غانة خمسة عشر مرحلة (٦٧) .

١٤- ومن مدينة ملل إلى غانة اثنا عشر مرحلة [٦٨] , في رمال ولا ماء بها .

١٥- ومن وارقلان إلى غانة ثلاثون مرحلة [٦٩] .

١٦- الطريق من مصر إلى غانة , كان هذا الطريق لا يخلو من الثمار والغنم والجمال , وكان جميع تجار مصر يسلكون الطريق عبر المغرب بين بلاد الزنج والبراري , إلا أنَّ هذا الطريق كان لا يخلو من قطاع الطرق والرياح القوية التي دمرت القوافل عدة مرات واهلكتها , فعدلوا عن هذا الطريق وتركوه , سالكين الطريق عبر سجلماسة , وكانت القوافل تجتاز بلاد المغرب إلى سجلماسة , وقد سلك هذا الطريق تجار البصرة والكوفة والبغداديون , وكانت هذه القوافل غير منقطعة , وتدر ارباح كثيرة وفوائد عظيمة [٧٠] .

والطريق من بلاد السودان إلى مصر كان في براري يسلكه التجار منذ الفتح الإسلامي إلى حد أيام احمد بن طولون (٢٥٤-٢٧٠هـ) أمر بقطع هذا الطريق ومنع التجار من الخروج إليه ؛ بسبب الرياح التي كانت تجرف الرمال وتهلك القوافل [٧١] .

كما كان لهجرات القبائل العربية من بني هلال وبني سليم في بداية القرن (الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي) اثر سلبي على تجارة القوافل , إذ جعلت التجار ينصرفون عن المرور في الطرق المعتادة , وأصبحت طريق المغرب الأقصى الاكثر اماناً في نقل السلع من السودان إلى البحر المتوسط , ومنه إلى الشرق [٧٢] .

وواجهت القوافل التجارية في هذه الطرق الكثير من الصعاب والمخاطر , لا سيما الطريق الذي يمر بالمغرب العربي ومن ثم السودان عبر الصحراء , إذ كانت تواجههم كما بينا ذلك فيما سبق قلة المياه والرياح التي كانت تشتتهم ويضيعون في الصحراء , وقد وصف ابن سعيد المغربي هذه المخاطر بقوله : " ما بين سجلماسة وغانة وهي طويلة وعريضة يكابدون فيها العطش ووهج الحر , وربما هبت ريح جنوبية ونشفت المياه التي بالقرب , فهم يعيدون إليها المياه التي في بطون الإبل ويجعلون على أفواهها الكمائم لئلا تأكل شيئاً، فإذا نشف الريح مياههم نحروها جملاً جملاً وشربوا ما في بطنها " [٧٣] , ويتبين مدى المشاق التي كان

التجار يكابدونها من اجل الحصول على الذهب وترويج تجارتهم في بلاد السودان بالرغم مما كانوا يواجهون من صعاب كانت تضطرهم احياناً إلى ذبح الجمال من اجل الحصول على الماء .

رابعاً / الضرائب ووسائل التعامل التجاري :

تمكنت غانة من الحصول على ثروة طائلة من الضرائب التي كانت تفرض على السلع الداخلة إلى بلادها , إذ ذكر البكري أنَّ ملك غانة فرض على حمولة الحمار الواحد للملح دينار ذهب إذا دخل البلد , وديناران عند خروجه من البلد , وكذلك على حمولة النحاس فرض خمسة مثاقيل , وعلى حمولة المتاع عشرة مثاقيل (٧٤) , فهذه الضرائب التجارية التي فرضها ملك غانة من المؤكد كانت تدر ارباح وفيرة قياساً بحجم القوافل التجارية التي كانت تدخل إلى غانة وتخرج منها .

ومن وسائل التعامل التجاري التي كانت معروفة آنذاك , لكي يتم تسهيل التبادل التجاري هي التعامل بالدين , إذ يذكر ابن حوقل : " لقد رأيت صكاً كتبت بدين على محمد بن أبي سعدون باودغشت , وشهد عليها العدول باثنين وأربعين ألف دينار " (٧٥) .

وهذا يدل على تعاملهم بالصكوك ايضاً وتتم الطريقة بشهادة الشهود وفقا للشريعة الإسلامية , ونجد القرض أيضا من وسائل التعامل التجاري , التي كانت متداولة في غانة إذ هناك رواية تبين إن تاجراً اخذ قراضاً ليسافر بها إلى ناحية تادمكة , ومن ثم مضى نحو غانة واودغشت وأقام بها نحو عشر سنين (٧٦) , وكذلك طريقة المقايضة التي ذكرناها سابقا عندما كانت تتم المبادلة بين التجار والزنوج دون رؤية احدهما الاخر فكل طرف يضع تجارته ليأخذها الطرف الاخر , وهي اشبه ما يكون بالتجارة الصامتة .

الخاتمة :

إن تحكم غانة في طرق القوافل المؤدية إلى مناجم الذهب الكبرى في جنوبها افادها كثيراً وجعلها غنية , وفي شمالها ملاحات تغازا , وهذا مما جعلها محطة تجارية مهمة وبوابة لأفريقية الغربية ودول الشمال الافريقي , وقد شجع الاستقرار السياسي والاجتماعي الذي حظيت به غانة في مدة بحثنا , إلى ازدهار التجارة وتشجيع القوافل التجارية , على شق طرق المغرب متوجهين نحو بلاد السودان , لجلب المعدن الذهب .

وإنَّ غلب مدن العالم كانت تقطع الصحاري والمسافات الطويلة , من اجل الحصول على الذهب , الذي كانت غانة تبادله بالملح , الذي كان نادراً عندها , وانهم لم يحاولوا استخراجه , بالرغم من استخراجهم المعادن الثمينة وغناها لديهم , فأصبح الملح من السلع الثمينة لدى الغانيين , وكان ينقل ويحمل عبر القوافل التجارية وعن طريق الصحراء الكبرى ؛ لمبادلته بالذهب , فضلاً عن الارباح الوفيرة التي درتها الضرائب التي فرضت على البضائع التجارية .

هوامش البحث

(١) أبو الفداء , عماد الدين اسماعيل بن علي بن محمود (ت٧٣٢هـ/١٣٣١م) , المختصر في اخبار البشر , (المطبعة الحسينية , مصر , لا. ت) , ج١ , ص٩٦ ؛ ابن الوردي , زين الدين أبو حفص عمر بن المظفر الكندي (٧٤٩هـ/١٣٤٩م) , خريدة العجائب وفريدة الغرائب , ط١ , (مكتبة الثقافة الإسلامية , القاهرة , ٢٠٠٨م) , ص١٣٦ ؛ الحميري , محمد بن عبد المنعم (ت٩٠٠هـ/١٤٩٤م) , الروض المعطار في خبر الأقطار , ط٢ , (مؤسسة ناصر للثقافة , بيروت , ١٩٨٠م) , ص٤٢٥ .

(٢) القزويني , زكريا بن محمد بن محمود (ت٦٨٢هـ/١٢٨٣م) , أثار البلاد واخبار العباد , (دار صادر , بيروت , لا.ت) , ص٥٧ ؛ ابن عبد الحق , عبد المؤمن صفي الدين البغدادي (ت٧٣٩هـ/١٣٣٨م) , مراصد الاطلاع على اسماء الامكنة والبقاع , ط١ , (دار الجيل , بيروت , ١٤١٢هـ) , ج٢ , ص٩٨١ .

(٣) البكري , أبو عبيد بن عبد الله (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م) , المغرب في ذكر بلاد افريقيا والمغرب , (مكتبة المثنى , بغداد , لا. ت) , ص١٧٤ ؛ الحميري , الروض المعطار , ص٤٢٥ .

(٤) الفيتوري , عطية مخزوم , دراسات في تاريخ شرق افريقيا وجنوب الصحراء , ط١ , (منشورات جامعة فازيونسن , بنغازي , ١٩٩٨م) , ص٢٣٣ .

(٥) البكري , المغرب , ص١٧٥ ؛ الحميري , الروض المعطار , ص٤٢٦ .

(٦) خريدة العجائب , ص١٣٦ .

(٧) مقزارة أو مغرارة : هي أول بلاد المغرب الأقصى ومن مدنها المشهورة ارض اوليني وهي على البحر وبها الملاحة المشهورة التي يحمل منها إلى سائر السودان . ابن الوردي , خريدة العجائب , ص١٣٣ .

(٨) ونقارة : هي بلاد التبر المشهورة بالطيب والكثرة وهي جزيرة طولها ثلاث مائة ميل وعرضها مائة وخمسون ميلاً , والنيل يحيط بها من كل جهة في سائر السنة . الإدريسي , محمد بن محمد عبد الله بن ادريس الحسني (ت٥٦٠هـ/١١٦٤م) , نزهة المشتاق في اختراق الأفاق , ط١ , (عالم الكتب , بيروت , ١٩٨٨م) , ص٢٤ .

(٩) لملم : وهي مدينتان صغيرتان احدهما ملل والثانية دو , واهلها يهود والغالب عليهم الكفر والجهالة . المصدر نفسه , ص١٩ .

(١٠) المصدر نفسه , ص٢٤ .

(١١) محمد , عبد الهادي , حضارات وممالك قارة افريقية , ط١ , (مطبعة الراية , القاهرة , ٢٠١١م) , ص١٩٩ .

(١٢) السلاوي , شهاب الدين أبو العباس احمد بن خالد (ت ١٣١٥هـ) , الاستقصى لاخبار دول المغرب الأقصى , تحقيق : جعفر الناصري , (الدار البيضاء , المغرب , لا . ت) , ج٥ , ص٩٩ .

(١٣) ابن سعيد المغربي , أبي الحسن علي بن موسى بن سعيد , الجغرافية , حققه ووضع مقدمته وعلق عليه : اسماعيل العربي , ط١ , (المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع , بيروت , ١٩٧٠م) , ص٩٢ .

(١٤) طرخان , إبراهيم علي , امبراطورية غانة الإسلامية , (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر , ١٩٧٠م) , ص٦٤ .

(١٥) أبي بكر احمد بن محمد (ت٣٦٥هـ/٩٧٥م) , مختصر كتاب البلدان , ط١ , (ليدن , ١٩٨٥م) , ص٨٧ .

(١٦) الروض المعطار , ص٤٢٥ .

(١٧) البكري , المسالك والممالك , (دار الغرب الإسلامي , ١٩٩٢م) , ج٢ , ص٨٧٦ ؛ الحميري , الروض المعطار , ص٢٩٩ .

(١٨) الحميري , الروض المعطار , ص١٤٥ .

(١٩) الإدريسي , نزهة المشتاق , ص٢٤ .

(٢٠) البكري , المسالك والممالك , ج٢ , ص٨٦٢ .

(٢١) الحميري , الروض المعطار , ص٤٢٥ .

(٢٢) ابن سعيد المغربي , الجغرافية , ص٩٢ .

(٢٣) الفيتوري , دراسات وفي تاريخ شرق افريقية , ص٢٣٦ .

(٢٤) صورة الأرض , ص١٠١ .

(٢٥) أثار البلاد , ص٥٧ .

(٢٦) الحميري , الروض المعطار , ص٤٢٥ .

(٢٧) خريدة العجائب , ص١٢٦ .

(٢٨) البلدان , ص١٣٨ .

(٢٩) المغرب , ص١٧٧ .

(٣٠) طرخان , امبراطورية غانة , ص٧١ .

(٣١) سجلماسة : مدينة في جنوبي المغرب في طرف بلاد السودان بينها وبين فاس عشرة أيام تلقاء الجنوب وهي في منقطع جبل درن وهي في وسط رمال كرمال زرود ويتصل بها من شماليها جدد من الأرض يمر بها نهر كبير يخاض قد غرسوا عليه بساتين ونخيلا مد البصر . ينظر: ياقوت الحموي , ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله(ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م) , معجم البلدان , (دار الفكر , بيروت , لا .ت) , ج٣ , ص١٩٢ .

(٣٢) أبو حامد عبد الله بن إبراهيم بن سليمان (ت٥٦٥هـ/١١٦٩م) , تحفة الالباب ونخبة الاعجاب , تحقيق: الدكتور اسماعيل العربي , ط١ , (منشورات دار الأفاق الجديدة , المغرب , ١٩٩٣م) , ص٣٩ .

(٣٣) محمد بن الأمين , الوسيط في تراجم ادباء شنقيط , ط٤ , (مطبعة المدني , القاهرة , ١٩٨٩م) , ص٥٢١-٥٢٢ .

(٣٤) الإدريسي , نزهة المشتاق , ص١٧ .

(٣٥) مؤلف مجهول , الاستبصار في عجائب الأمصار , نشر وتعليق : سعد زغلول عبد الحميد , (الكويت , ١٩٨٥م) , ص٢٢٨ .

(٣٦) كاهن , كلود , تاريخ الشعوب الإسلامية , ط٢ , (مطبعة الحقيقة , بيروت , ١٩٧٧م) , ص١٥٦ .

(٣٧) البكري , المسالك والممالك , ج٢ , ص٣٤٥.

(٣٨) المصدر نفسه , ج٢ , ص٣٤٤ .

(٣٩) الإدريسي , نزهة المشتاق , ج٢ , ص٥٢٩ .

(٤٠) طرخان , امبراطورية غانة , ص٦٥ .

(٤١) نزهة المشتاق , ص٢٦ .

(٤٢) المصدر نفسه , ص١٩ .

(٤٣) البكري , المسالك والممالك , ج٢ , ص٣٦٢ .

(٤٤) معجم البلدان , ج٢ , ص١٢-١٣ .

(٤٥) البكري , المسالك والممالك , ج٢ , ص٣٦٨ .

(٤٦) مراد , عنان , المجتمعات الافريقية اصولها وتاريخ شعوبها وثقافتها , (دار اتحاد الكتاب العربي , دمشق , ١٩٩٥م) , ص١٣ .

(٤٧) البكري , المسالك والممالك , ج٢ ص٣٦٧ ؛ الحميري , الروض المعطار , ص٤٢٧ .

(٤٨) شيخ الربوة , شمس الدين الانصاري , نخبة الدهر في عجائب البر والبحر , (مبطبعة الاكاديمية الإمبراطورية للنشر , ١٨٦٥م) , ص٢٤٠ .

(٤٩) الودع: وهي خرز بيض جوف في بطونها شق كشق النواة تتفاوت في الصغر والكبر . ينظر : ابن منظور , محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي , لسان العرب , ط١ , (دار صادر , بيروت , لا .ت) , ج٨ , ص٣٨٠ .

(٥٠) البكري , المسالك والممالك , ج٢ , ص٣٦٧ .

(٥١) أبو الفداء , تقويم البلدان , ج١ , ص٩٦ .

(٥٢) الإدريسي , نزهة المشتاق , ج٢ , ص٥٢٩ .

(٥٣) اليوم : يعادل تسعة عشر ميلاً , أي ثمانية وثلاثون كيلومتر . ينظر : هنتس , فالتر , المكاييل والاوزان وما يعادلها في النظام المتري , ترجمة : كامل العسلي , ط١ , (الجامعة الأردنية , عمان- الأردن , ١٩٧٠م) , ص٩٥ .

(٥٤) بنيامين , بن يونة التطيلي (ت٥٦٩هـ / ١١٧٣م) , رحلة بنيامين التطيلي , ط١ , (المجمع الثقافي , أبو ظبي , ٢٠٠٢م) , ج١ , ص٣٤٧ .

(٥٥) البكري , المسالك والممالك , ج٢ , ص٨٥٧ .

(٥٦) القزويني , أثار البلاد , ص٥٧ .

(٥٧) الإدريسي , نزهة المشتاق , ج١ , ص٢٤ .

(٥٨) الهمذاني , البلدان , ص١٣٨ .

(٥٩) البكري , المسالك والممالك , ج٢ , ص٨٦٨ .

(٦٠) ابن حوقل , صورة الأرض , ص٩٢ .

(٦١) الحميري , الروض المعطار , ص٤٢٥ .

(٦٢) الإدريسي , نزهة المشتاق , ج١ , ص٢٤ .

(٦٣) الحميري , الروض المعطار , ص١٤٥ .

(٦٤) البكري , المسالك والممالك , ج٢ , ص٨٧٦ .

---

(٦٥) البكري , المصدر نفسه , ج٢ , ص٨٥٧ .

(٦٦) الإدريسي , نزهة المشتاق , ج١ , ص١٠٨ ؛ الحميري , الروض المعطار , ج١ , ص٦٣ .

(٦٧) البكري , المسالك والممالك , ج٢ , ص٨٧٧ .

(٦٨) الإدريسي , نزهة المشتاق , ج١ , ص٢٣ .

(٦٩) الإدريسي , المصدر نفسه , ج١ , ص٢٩٦ .

(٧٠) ابن حوقل , صورة الأرض , ج١ , ص٦١ .

(٧١) ابن حوقل , المصدر نفسة , ج١ , ص١٥٣ .

(٧٢) خالدي , مسعود , العلاقات التجارية بين دول المغرب الأقصى وممالك السودان الغربي في العصر الوسيط , مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية , الجزائر , ٢٠٢٠, العدد الثالث , المجلد السادس , ص٤٩ .

(٧٣) الجغرافية , ص١١٣ .

(٧٤) المسالك والممالك , ج٢ , ص٣٦٤ .

(٧٥) صورة الأرض , ص٦١ .

(٧٦) الونشريسي , احمد بن يحيى (ت٩١٤هـ/١٥٠٨م) , المعيار المغرب والجامع المغرب في فتاوي أهل افريقية والاندلس والمغرب , (وزارة الاوقاف , المغرب , ١٩٨١م) , ج٩ , ص١١٦ .

قائمة المصادر والمراجع :

المصادر

١- الإدريسي , محمد بن محمد عبد الله بن ادريس الحسني (ت٥٦٠هـ/١١٦٤م) , نزهة المشتاق في اختراق الأفاق , ط١ , (عالم الكتب , بيروت , ١٩٨٨م) .

٢- البكري , أبو عبيد بن عبد الله (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م) , المغرب في ذكر بلاد افريقيا والمغرب , (مكتبة المثنى , بغداد , لا. ت) .

٣- البكري , المسالك والممالك , (دار الغرب الإسلامي , ١٩٩٢م) .

٤- بنيامين , بن يونة التطيلي (ت٥٦٩هـ / ١١٧٣م) , رحلة بنيامين التطيلي , ط١ , (المجمع الثقافي , أبو ظبي , ٢٠٠٢م) .

٥- الحميري , محمد بن عبد المنعم (ت٩٠٠هـ/١٤٩٤م) , الروض المعطار في خبر الأقطار , ط٢ , (مؤسسة ناصر للثقافة , بيروت , ١٩٨٠م) .

٦- ابن سعيد المغربي , أبي الحسن علي بن موسى بن سعيد , الجغرافية , حققه ووضع مقدمته وعلق عليه : اسماعيل العربي , ط١ , (المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع , بيروت , ١٩٧٠م) .

٧- السلاوي , شهاب الدين أبو العباس احمد بن خالد (ت ١٣١٥هـ) , الاستقصى لاخبار دول المغرب الأقصى , تحقيق : جعفر الناصري , (الدار البيضاء , المغرب , لا . ت) .

٨- الشنقيطي , محمد بن الأمين , الوسيط في تراجم ادباء شنقيط , ط٤ , (مطبعة المدني , القاهرة , ١٩٨٩م) .

٩- شيخ الربوة , شمس الدين الانصاري , نخبة الدهر في عجائب البر والبحر , (مبطبعة الاكاديمية الإمبراطورية للنشر , ١٨٦٥م) .

١٠- ابن عبد الحق , عبد المؤمن صفي الدين البغدادي (ت٧٣٩هـ/١٣٣٨م) , مراصد الاطلاع على اسماء الامكنة والبقاع , ط١ , (دار الجيل , بيروت , ١٤١٢هـ) .

١١- الغرناطي , أبو حامد عبد الله بن إبراهيم بن سليمان (ت٥٦٥هـ/١١٦٩م) , تحفة الالباب ونخبة الاعجاب , تحقيق: الدكتور اسماعيل العربي , ط١ , (منشورات دار الأفاق الجديدة , المغرب , ١٩٩٣م) .

١٢- أبو الفداء , عماد الدين اسماعيل بن علي بن محمود (ت٧٣٢هـ/١٣٣١م) , المختصر في اخبار البشر , (المطبعة الحسينية , مصر , لا. ت) .

١٣- القزويني , زكريا بن محمد بن محمود (ت٦٨٢هـ/١٢٨٣م) , أثار البلاد واخبار العباد , (دار صادر , بيروت , لا.ت) .

١٤- مؤلف مجهول , الاستبصار في عجائب الأمصار , نشر وتعليق : سعد زغلول عبد الحميد , (الكويت , ١٩٨٥م) .

١٥- ابن منظور , محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي , لسان العرب , ط١ , (دار صادر , بيروت , لا .ت) .

١٦- الهمذاني , أبي بكر احمد بن محمد (ت٣٦٥هـ/٩٧٥م) , مختصر كتاب البلدان , ط١ , (ليدن , ١٩٨٥م) .

١٧- ابن الوردي , زين الدين أبو حفص عمر بن المظفر الكندي (٧٤٩هـ/١٣٤٩م) , خريدة العجائب وفريدة الغرائب , ط١ , (مكتبة الثقافة الإسلامية , القاهرة , ٢٠٠٨م) .

١٨- الونشريسي , احمد بن يحيى (ت٩١٤هـ) , المعيار المغرب والجامع المغرب في فتاوي أهل افريقية والاندلس والمغرب , (وزارة الاوقاف , المغرب , ١٩٨١م) .

١٩- ياقوت الحموي , ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله(ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م) , معجم البلدان , (دار الفكر , بيروت , لا .ت) .

المراجع :

٢٠- خالدي , مسعود , العلاقات التجارية بين دول المغرب الأقصى وممالك السودان الغربي في العصر الوسيط , مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية , الجزائر , ٢٠٢٠, العدد الثالث , المجلد السادس .

٢١- طرخان , إبراهيم علي , امبراطورية غانة الإسلامية , (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر , ١٩٧٠م) .

٢٢- الفيتوري , عطية مخزوم , دراسات في تاريخ شرق افريقيا وجنوب الصحراء , ط١ , (منشورات جامعة فازيونسن , بنغازي , ١٩٩٨م)

٢٣- كاهن , كلود , تاريخ الشعوب الإسلامية , ط٢ , (مطبعة الحقيقة , بيروت , ١٩٧٧م) .

٢٤- محمد , عبد الهادي , حضارات وممالك قارة افريقية , ط١ , (مطبعة الراية , القاهرة , ٢٠١١م) .

٢٥- مراد , عنان , المجتمعات الافريقية اصولها وتاريخ شعوبها وثقافتها , (دار اتحاد الكتاب العربي , دمشق , ١٩٩٥م).

٢٦- هنتس , فالتر , المكاييل والاوزان وما يعادلها في النظام المتري , ترجمة : كامل العسلي , ط١ , (الجامعة الأردنية , عمان- الأردن , ١٩٧٠م) .

List of sources and references:

Sources

1 -Al-Idrisi, Muhammad bin Muhammad Abdullah bin Idris Al-Hasani (d. 560 AH / 1164 AD), Nuzhat al-Mushtaq fi piercing the horizons, 1st edition, (Alam al-Kutub, Beirut, 1988 AD).

2 -Al-Bakri, Abu Obaid bin Abdullah (d. 487 AH/1094 AD), Morocco in the Remembrance of the Countries of Africa and Morocco, (Al-Muthanna Library, Baghdad, No. T) .

3- Al-Bakri, Paths and Kingdoms, (Dar Al-Gharb Al-Islami, 1992 AD) .

4-Benjamin, Ben Youna Al-Titili (d. 569 AH / 1173 AD), The Journey of Benjamin Al-Tutili, 1st floor, (The Cultural Foundation, Abu Dhabi, 2002 AD) .

5-Al-Humairi, Muhammad bin Abdul-Moneim (d. 900 AH / 1494 AD), Al-Rawd Al-Maatar in the news of the countries, 2nd floor, (Nasser Foundation for Culture, Beirut, 1980 AD).

6-Ibn Saeed Al-Maghribi, Abi Al-Hasan Ali bin Musa bin Saeed, geographer, edited and put his introduction and commented on it: Ismail Al-Arabi, 1st edition, (Commercial Office for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, 1970 AD) .

7-Al-Salawi, Shihab Al-Din Abu Al-Abbas Ahmed bin Khaled (d. 1315 AH), investigation for the news of the Far Maghreb countries, investigated by: Jaafar Al-Nasiri, (Casablanca, Morocco, no. T) .

8-Al-Shanqiti, Muhammad bin Al-Amin, Al-Wasit in the Biography of the Chinguetti Writers, 4th edition, (Al-Madani Press, Cairo, 1989) .

9-Sheikh of Rabwah, Shams Al-Din Al-Ansari, Elite of Eternity in the Wonders of Land and Sea, (The Imperial Academy Press, 1865 AD) .

10-Ibn Abd al-Haq, Abd al-Mu'min Safi al-Din al-Baghdadi (d. 739 AH / 1338 AD), observatories to see the names of places and the Bekaa, i 1, (Dar al-Jeel, Beirut, 1412 AH).

11- Al-Gharnati, Abu Hamid Abdullah bin Ibrahim bin Suleiman (d. 565AH/1169AD), Tuhfat Al-Albab and Elite Admiration, investigated

by: Dr. Ismail Al-Arabi, 1st edition, (Dar Al-Afaq Al-Jadeeda Publications, Morocco, 1993).
12-Abu al-Fida, Imad al-Din Ismail bin Ali bin Mahmoud (d. 732 AH / 1331 AD), the summary in the news of humans, (Hussainiya Press, Egypt, no. T) .
13-Al-Qazwini, Zakaria bin Muhammad bin Mahmoud (d. 682 AH / 1283 AD), Antiquities of the Country and Akhbar al-Abad, (Dar Sader, Beirut, no.t) .
14- Unknown author, Insight into the wonders of the regions, published and commented by: Saad Zaghloul Abdel Hamid, (Kuwait, 1985 AD) .
15- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram bin Manzur the African, Lisan Al Arab, 1st Edition, (Dar Sader, Beirut, no. T.(.
16- Al-Hamadhani, Abi Bakr Ahmed bin Muhammad (d. 365 AH/975 AD), summary of the Book of Countries, 1st Edition, (Leiden, 1985 AD) .
17- Ibn al-Wardi, Zain al-Din Abu Hafs Omar Ibn al-Muzaffar al-Kindi (749 AH/1349 AD), Kharidat al-Ajaab and Farida al-Ghareeb, 1st edition, (Islamic Culture Library, Cairo, 2008).
18-Al-Wonsharisi, Ahmed bin Yahya (d. 914 A.H.), Al-Miyyar Al-Maghrib and Al-Jami’ Al-Maghrib in the Fatwas of the People of Africa, Andalusia and Morocco, (Ministry of Awqaf, Morocco, 1981AD).
19-Yaqoot al-Hamawi, Yaqout bin Abdullah al-Hamawi Abu Abdullah (d. 626 AH / 1228 AD), Lexicon of Countries, (Dar Al-Fikr, Beirut, no. T).

the reviewer:
20-Khalidi, Masoud, Trade Relations between the Far Maghreb Countries and the Kingdoms of Western Sudan in the Middle Ages, Al-Maaref Journal for Research and Historical Studies, Algeria, 2020, Third Issue, Volume Six.

21-Tarkhan, Ibrahim Ali, The Islamic Empire of Ghana, (The Egyptian General Authority for Authoring and Publishing, 1970 AD) .

22-Al-Fitouri, Attia Makhzoom, Studies in the History of Eastern and Sub-Saharan Africa, 1st Edition, (Vazionsen University Publications, Benghazi, 1998 AD) .

23- Priest, Claude, The History of the Islamic Peoples, 2nd Edition, (Al-Haqiqah Press, Beirut, 1977 AD) .

24- Muhammad, Abdel-Hadi, Civilizations and Kingdoms of an African Continent, 1st Edition, (Al-Raya Press, Cairo, 2011) .

25-Murad, Annan, African Societies: Their Origins, History of their Peoples, and Culture, (Arab Writers Union House, Damascus, 1995) .

27- Hunts, Walter, Weights, Weights and their Equivalents in the Metric System, Translated by: Kamel Al-Asali, 1st Edition, (University of Jordan, Amman - Jordan, 1970 AD).

مدرسة بيارة ودورها العلمي في كردستان العراق

١٣٠٧-١٤٠٠هـ

عابد أحمد البشدري

مدرس بجامعة السليمانية/كلية العلوم الإسلامية

Biyarah School and its scientific rol in Iraq Kurdistan

1400-1307

Abid Ahmed Al Pshdari

University of Sulaimani

College of Islamic Sciences

Abid.kheder@univsul.edu.iq

07501262520

- تاريخ استلام البحث ١٣ / ١ / ٢ ٢ ٠ ٢ م
- تاريخ قبـــول النشر ١٢ / ٤ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

تناول هذا البحث تاريخ تأسيس إحدى أبرز المدارس الدينية في كردستان العراق وإسهاماتها العلمية والمعرفية التي دامت لمدة أكثر من قرن، وهي مدرسة (بيارة)، حيث كانت مؤسسة علمية كبيرة تخرج منها علماء أجلاء خدموا الإسلام والمسلمين في العراق والبلدان المجاورة، وأدت دورا مهما في تدريس العلوم العقلية والنقلية والحفاظ على اللغة العربية في كردستان العراق، يعود تاريخ تأسيس هذه المدرسة إلى سنة ١٠٣٧ الهجرية وذلك على يد مؤسسها الشيخ عمر ضياء الدين النقشبندي البياري.

مفاتيح الكلمات:

مدرسة، بيارة، كردستان، مناهج الدراسة، مراحل الدراسة،

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

يعد الشعب الكردي من الشعوب العريقة والأصيلة في منطقة الشرق الأوسط، وقد تعرض لكثير من الحروب والإبادات الجماعية عبر المراحل التاريخية، لكنه استطاع أن يحافظ على لغته وكيانه وتفاعله مع الحضارات المجاورة. وعندما ظهر الإسلام وتجاوز الجزيرة العربية؛ كان الكرد من أوائل الشعوب التي أقلبت على هذا الدين واعتنقته، بل أصبحوا من أشد المخلصين له والمدافعين عنه، وقد أسهم الشعب الكردي في بناء الحضارة الإسلامية وتطويرها إسهامًا فعالًا، وقدم العديد من العلماء والأدباء والشعراء والقادة السياسيين، الذين كان لهم تأثير كبير في الحقول العلمية والمعرفية المختلفة.

ومن مظاهر اعتزاز الكرد بالإسلام واهتمامهم بالعلوم الشرعية؛ تشييد المساجد وبناء المدارس والكتاتيب في مدن وقرى كردستان، بحيث لا تجد قرية صغيرة ولو في منطقة نائية إلا احتوت على مسجد ومدرسة دينية. فكانت المساجد والمدارس الملحقة بها من أهم المؤسسات الثقافية والتعليمية في جميع أنحاء كردستان. وتعد مدرسة بيارة من المدارس التي أدت دورا مهما في تدريس العلوم العقلية والنقلية والحفاظ على اللغة العربية في كردستان العراق لمدة أكثر من قرن، فهي من أبرز وأشهر مدارس المنطقة، وقد قامت منذ تأسيسها بدورها التربوي والتعليمي في نشر العلوم الإسلامية والثقافة الدينية حتى صارت واحدة من أكبر المؤسسات العلمية الكبيرة، واستطاعت خلال مسيرتها العلمية تخريج مئات العلماء النابغين الكبار.

وتأسيسا على ذلك جاءت فكرة هذا البحث ليلقي الضوء على بعض الجوانب التاريخية والمعرفية للمدرسة منذ تأسيسها في القرن الثالث عشر إلى بداية القرن الرابع عشر الهجريين، ويتكون البحث من تمهيد ومبحثين يعقبهما خاتمة، أما التمهيد فقد عرضت فيه الحالة الدينية والثقافية في منطقة هورامان؛ وتاريخ إنشاء مدرسة بيارة.

وتضمن المبحث الأول الحديث عن مدرسي المدرسة، والمناهج الدراسية، مع الإشارة إلى المراحل التي يمر بها الطالب خلال دراسته.

وخصصت المبحث الثاني للدور العلمي الذي لعبته المدرسة منذ تأسيسها، وجاءت الخاتمة متضمنة أهم النتائج التي توصلت إليه من خلال هذا البحث.

تمهيد

أولًا: الحالة الدينية والعلمية في هورامان:

تقع مدرسة بيارة في منطقة (هورامان)[١]، تلك المنطقة التي كانت ذات نشاط علمي وديني بارز منذ وقت مبكر من التاريخ الإسلامي، وقد أنجبت العديد من العلماء والأدباء والشعراء المشهورين. وأقدم وثيقة تاريخية كشفت لنا وجود الحلقات الدراسية والمدارس الدينية في هذه المنطقة؛ هي مذكرات[٢] السيد (إبراهيم الحسيني)[٣] المكتوبة بظهر المصحف المخطوط سنة ٥٣٥ هـ[٤]، فهو يروي أنه لما جاء إلى كردستان وذهب إلى إحدى قرى[٥] هورامان وجد فيها مدرسة كبيرة[٦] تضم مائة طالب يدرسهم السيد (مصطفى العريضي)[٧].

والواقع أن وجود هذه المدرسة الكبيرة قبل أكثر من تسعمائة سنة في مثل هذه القرية البعيدة المنزوية؛ يعطينا صورة واضحة عن الحالة الثقافية والدينية في كردستان، كما أنه يمكن أن يكون إشارة إلى وجود مدارس أخرى في المدن الكبرى مثل شهرزور، ومريوان، وأربيل، وآمد، والعمادية، وغيرها. ويضاف إلى ذلك؛ ماذكره الشيخ عبدالكريم المدرس في ترجمة (الملا إبراهيم البياري)، فقد أشار إلى أنه كان مدرسًا في مسجد بيارة مكان والده، وأن سلسلة آبائه وأجداده زهاء خمسة وعشرين واحدا كانوا من علماء الدين[٨]، وتقدر هذه المدة بما يقرب من ثمانمائة سنة.

وقد ورد في الوثيقة السابقة أيضا أن (بابا أويس) أحد أفراد عائلة السيد إبراهيم كان عالمًا ذا شهرة واسعة، سكن في (**خورمالّ**)، وبنى له السلطان سليم العثماني مسجدا كبيرًا سنة ٨٦٥هـ،

فتصدر للتدريس فيه إلى أن توفي سنة ٩٠٥هـ، ثم صار ابنه الأكبر (محمد غيب) مدرسًا مكان والده، وقد أصبحت (**خورمالْ**) مركزًا علميًا شهيرًا يقصده الطلاب من نواح مختلفة، واستمر الوضع على هذه الحالة إلى سنة ٩٣٠هـ، حيث وقعت حرب دامية بين (**مأمون بێگه بگ**) حاكم (شهرزور) والدولة العثمانية، استمرت لمدة عشر سنوات قتل على إثرها العالم الديني (محمد غيب) وابنه الكبير دانيال، وتعرضت منطقة شهرزور إلى تخريب كبير[٩]. وبحسب الوثيقة نفسها فإن ملا (جلال الدين الكبير)[١٠] المتوفى سنة ١٢٣١هـ[١١]، كان أحد أركان العلم في المنطقة[١٢]، فهو بعد أن وصل إلى مرحلة النضج وتضلع بالعلوم الشرعية؛ أخذ الإجازة العلمية وأصبح مدرسًا في الجامع الكبير في (**خورمالْ**)[١٣]، وقد تخرج عليه علماء محققون، وممن درس عليه واستفاد منه في ذلك العصر مولانا (خالد النقشبندي)، مجدد الطريقة النقشبندية في كردستان.

ويظهر مما سبق أن الحالة العلمية والثقافية في منطقة شهرزور وهورامان كانت على مستوى عال جدًا، وقد أدت تلك المدارس الدينية دورًا مهما في نشر العلوم الإسلامية والحفاظ على اللغة العربية، وبرز فيها علماء وأدباء كثيرون، إلا أن تمركزهم في تلك المناطق النائية جعلهم غائبين عن أنظار العالم الإسلامي. وتأسيسا على ما تقدم؛ يمكن اعتبار مدرسة بيارة امتدادا للنتاج العلمي والثقافي الذي إزدهر في المنطقة واستمر لمئات السنين.

ثانيًا: إنشاء مدرسة بيارة:

يعود تاريخ إنشاء مدرسة بيارة إلى سنة ١٣٠٧هـ[١٤]، حيث قام الشيخ عمر ضياء الدين النقشبندي[١٥] ببنائها في قرية بيارة. وقد ذكر الشيخ محمد عثمان سراج الدين[١٦] أن فكرة تأسيس تلك المدرسة تعود إلى أن جده الشيخ ضياء الدين ووالده الشيخ علاء الدين[١٧] كانا في سفر إلى بغداد، وبقيا هناك مدة، وفي إحدى الليالي وبعد صلاة العشاء جلس الشيخ ضياء الدين للمراقبة ولم يتحرك من مكانه إلى صلاة الصبح، وعندما انتهى من قراءة الأذكار والأوراد قال:

تشرفت الليلة بحضور روح سيدنا مُحَمَّد ﷺ وكان عنده صبي نحيف جدًا، فخاطبني قائلا: ضياء الدين إن تربية هذا الطفل وعلاج حالته وهو مشرف على الموت محول إليك، فسألته من هذا الطفل؟ فأجاب هذا روح العلم والشريعة في كردستان وهو مشرف على الموت، أرسله إليك لتخدمه[١٨].

وعندما رجع الشيخ ضياء الدين إلى بيارة؛ بادر بتنفيذ الأمر وشرع في بناء المدرسة[١٩] على ضفاف نهر بيارة أسفل القرية مع بناء غرف لسكنى الطلبة والمدرسين. والذي قام ببنائها شخص معروف في المنطقة يدعى رحيم البياري، وكان الشيخ ضياء الدين يعمل كبقية العمال العاملين فيها[٢٠].

لكن الشيخ ضياء الدين لم ينتظر الانتهاء من بناء الخانقاه والمدرسة الجديدة ومن ثم تعيين مدرس لها، بل بعد عودته من بغداد مباشرة أرسل رسالة خاصة مع كل من الملا عبدالله الولزي، والملا عمر السردشتي، إلى الملا عبدالقادر الكاني كبودي واستدعاه إلى بيارة، وكان الملا عبدالقادر في ذلك الحين مدرسًا في مدرسة السيد مُحَمَّد سعيد[٢١] البابنجوئي في قرية (**كوچك چەرموو**) في أطراف سنندج. وبعد استشارة أستاذه الذي تخرج عليه، الملا أحمد النودشي وأداء صلاة الاستخارة؛ لبى دعوة الشيخ ضياء الدين وجاء إلى بيارة[٢٢].

وقد أصبح تأسيس مدرسة بيارة نموذجًا رائعًا يحتذى به من قبل أصحاب النفوذ وذوي الجاه والمال في المنطقة[٢٣]، فكانوا يولون اهتمامًا كبيرًا بإنشاء المدارس وتعيين المدرسين لها، حتى إن بعضهم كان يوقف عليها قرى بكاملها لتغطية نفقاتها، وكل ذلك تشجيعًا للعلماء وخدمة لطلاب الدين ونشرًا للعلم والمعرفة في المنطقة.

المبحث الأول

المدرسون ومناهج الدراسة

أولًا: المدرسون

تعاقبت على مدرسة بيارة جماعة من كبار علماء كردستان، وكان لهم دور مشهود في إثراء الفكر الإسلامي والحفاظ على تراثه تأليفًا وتدريسًا، وارتقوا بالمدرسة إلى حد تعانق المراكز العلمية الشهيرة في العالم الإسلامي مثل الأزهر الشريف والزيتونة والقيروان، حتى لقبت بأزهر كردستان، ولذلك توافد عليها مئات الطلاب من جميع أنحاء كردستان، ونهلوا من بحار علوم هؤلاء العلماء العلوم والفنون المختلفة فاستفادوا وأفادوا كثيرًا[٢٤].

وكان من بين مدرسي المدرسة من تبحر في العلوم العقلية والنقلية، وألف فيها الكتب والرسائل التي أصبحت مادة للتدريس، وكان الطلاب المتخرجون على أيديهم ينالون شهادة علمية تسمى الإجازة، فكان المجازون هم الذين أكملوا العلوم الإثني عشر، وصرفوا شطرًا من عمرهم في تحصيل ذلك. وتختلف المدة التي قضاها كل مدرس في مدرسة بيارة، فمنهم من وقف حياته كاملة للتدريس وخدمة العلوم الشرعية فيها، مثل الملا عبدالقادر الكبير، فهو لم يفارق المدرسة منذ قدومه إليها حتى توفي، ومنهم من بقي فيها مدة طويلة كالشيخ عبدالكريم المدرس.

وتعتبر المدة التي قام فيها (الشيخ المدرس) و(الملا الكبير) بالتدريس في بيارة فترة النمو والازدهار العلمي، حتى يمكن القول: إنها من العصور الذهبية في تاريخ المدرسة؛ حيث أخذت الدراسة منحاها وتسير بدون انقطاع. وجميع الطلاب الذين تخرجوا منها، كانوا من مجازي هذين العالمين، الذين كانا يحظيان بدعم معنوي كامل من الشيخ ضياء الدين مؤسس المدرسة، وابنيه من بعده الشيخ نجم الدين[٢٥] والشيخ علاء الدين النقشبنديين. أما بقية المدرسين فلم يدم استقراهم فيها[٢٦]؛ وذلك لأسباب قد لا نعلم عنها شيئا، ومن هؤلاء: الملا أحمد رِقش، والشيخ طه الباليساني، وابنه الشيخ مُحَمَّد الباليساني، والعلامة الكردستاني الملا باقر البالكي المريواني، والأستاذ

ملا مُحَمَّد أمين الكاني ساناني، والملا علي البياري الشهيد.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك بعض الفترات من تاريخ المدرسة كان يحصل فيها انقطاع للدراسة، أو تبقى بلا مدرس لمدة سنوات(٢٧)، وذلك بسبب الأوضاع السياسية والإقتصادية التي كانت تجتاح المنطقة بأسرها. وفيما يلي نتحدث عن المدرسين الذين توالوا على التدريس في مدرسة بيارة، وذلك حسب الترتيب التاريخي والزمني لكل منهم، مع الإشارة بجانب أسماؤهم إلى المدة التي مارسوا التدريس فيها.

أولا: الملا عبدالقادر الكبير (١٣٠٧-١٣٣٨هـ).

أحد أشهر علماء كردستان في عصره، وأول من تولى التدريس في مدرسة بيارة بعد إنشائها من قبل الشيخ ضياء الدين، ولد سنة ١٢٧٢هـ، في قرية (**كانى كەوە**) بناحية بازيان، التابعة لمحافظة السليمانية، أخذ العلوم الإسلامية والعربية عن كبار علماء كردستان، أمثال العلامة ملا عبدالرحمن البينجويني، والشيخ عبدالقادر المهاجر صاحب تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، والعلامة ملا أحمد النودشي الذي استقر عنده حتى أكمل العلوم الشرعية وأخذ إجازة التدريس منه(٢٨). وبعد مدة وجيزة من تعينه مدرسًا في مدرسة السيد مُحَمَّد سعيد البابنجوئي في قرية (**كوچك چەرموو**) في أطراف سنندج؛ استدعاه الشيخ عمر ضياء الدين إلى بيارة، وذلك سنة ١٣٠٢هـ، وبدأ بالتدريس في مسجد قرية بيارة حتى انتهى بناء المدرسة الجديدة(٢٩).

وقد اكتسب الملا عبدالقادر بفضل تدريسه في بيارة شهرة واسعة حتى لقب بالمدرس، والملا الكبير، ونال تقديرًا كبيرًا من قبل مؤسس المدرسة، حتى زوجه إحدى بناته التى تدعى فاطمة(٣٠). وقد تخرج عليه كثير من العلماء، الذين يقول الشيخ عبدالكريم المدرس عنهم "ولو ذكرنا أسماؤهم ما استطعنا استيعابهم"(٣١).

وإلى جانب التدريس الذي اشتغل به طيلة حياته؛ فقد كان له مؤلفات أيضا(٣٢)، يتمثل معظمها في الحواشي والإيضاحات والتعليقات على الكتب المنهجية الصعبة، ولا سيما في العلوم

العقلية، منها: حواش مدونة على جمع الجوامع، حواش على تهذيب الكلام لسعد الدين التفتازاني، وحواش على شرح الشمسية في المنطق، وحواش على حاشية عبدالحكيم على الخيالي على شرح العقائد النسفية(٣٣)، كما أن له فتاوى كثيرة، جمع بعضا منها الشيخ المدرس في كتابه جواهر الفتاوى. وقد جرت بينه وبين شيخه الملا عبدالرحمن البينجويني مناظرات وردود علمية في بعض القضايا الفقهية، وتبادلا في ذلك الرسائل والكتابات(٣٤).

بقى الملا الكبير في بيارة مشتغلا بالتدريس والإفادة إحدى وثلاثين سنة ولم يغادرها حتى توفي سنة ١٣٣٨هـ، ودفن بجانب الشيخ عمر ضياء الدين(٣٥).

ثانيا: **الملا أحمد رِەش (١٣٣٩-١٣٤٠)**.

من مشاهير المدرسين المتأخرين، وثاني مدرسي مدرسة بيارة، ولد في قرية (ثاش بەرد) من قضاء (بينجوين) التابع لمحافظة السليمانية، تجول في المراكز العلمية في كردستان العراق وإيران، وتدرج في المراتب العلمية حتى نال الإجازة أخيرًا عند الملا عبدالقادر الكبير في بيارة.كان الملا أحمد في أيام تحصيله طالبًا جادًا يحفظ المتون العلمية ويدقق فيها(٣٦).

ولما توفي أستاذه الملا الكبير؛ عينه الشيخ علاء الدين النقشبندي مدرسًا لمدرسته في بيارة، وممن درس عليه في هذه المدة الشيخ عبدالكريم المدرس، فقرأ عليه شرح العقائد النسفية من مبحث الرؤية إلى آخره، ومنظومة الشاعر الكردي الشهير السيد عبدالرحيم المولوي باللغة الكرية في العقائد، وجانبًا كبيرًا من مختصر المطول في البلاغة(٣٧). إلا أن ظروفا اجتماعية لم تسمح له بالاستمرار على التدريس فيها، فبعد أقل من سنة غادر بيارة متوجها إلى السليمانية، ومنها إلى قرية (**گەڵاڵە**) في قضاء شهربازار، فصار مدرسًا عند مُحَمَّد بن عباس آغا لمدة سنتين(٣٨). انتقل بعدها إلى أربيل وأخذ الإجازة العلمية أيضا من الملا (أبو بكر الأفندي) المشهور، وتولى التدريس بعد ذلك في قرى مختلفة بأربيل(٣٩).

وقد قضى في التدريس وخدمة العلوم الشرعية اثنتين وثلاثين سنة من عمره، فأفاد وأجاد

وتخرج على يديه جماعة من العلماء، إلى أن توفي سنة ١٣٧٣هـ[٤٠].

ثالثًا: الشيخ طه الباليساني: (١٣٤٦-١٣٤٧).

أحد خلفاء الشيخ علاء الدين النقشبندي، ولد في (باليسان) إحدى قرى (**خۆشناو**) التابعة لمحافظة أربيل، نشأ في أسرة علمية عريقة، فابتدأ بقراءة العلوم العربية عند والده، ثم تجول في المدارس العلمية كعادة أبناء عصره، وحصل على الإجازة العلمية[٤١]، فاشتعل بالتدريس والإفادة وانتفع به علماء كثيرون[٤٢]. وبجانب اشتغاله بالعلم والتدريس؛ فقد كان متصوفًا كبيرًا، ملتزمًا بآداب الطريقة، حيث وصفه الشيخ المدرس بأنه "كان من نوادر الزمان أدبًا وزهدًا وتقوى، فضلًا على علمه الغزير"[٤٣].

وعندما صارت مدرسة بيارة بلا مدرس لمدة ست سنوات تقريبا؛ كلفه الشيخ علاء الدين بأداء وظيفة التدريس فيها[٤٤]، وفي مدة وجيزة اجتمع حوله طلاب كثيرون، غير أنه لم يستقر على ذلك، فبعد أشهر من توليه منصب التدريس هناك؛ استجاز الشيخ علاء الدين وترك بيارة عائدًا إلى وطنه، وبعد أشهر من عودته توفي بانهدام داره عليه سنة ١٣٣٧ هـ[٤٥].

رابعًا: الشيخ عبد الكريم المدرس (١٣٤٧-١٣٧١هـ).

أحد العلماء الموسوعيين في القرن الرابع عشر الهجري، مفتي العراق وعلامته، ولد في إحدى القرى التابعة لقصبة مريوان في عائلة دينية متصوفة، تجول في المدارس الدينية في: السليمانية وحلبجة وهورامان ومريوان إلى أن استقر أخيرا عند العلامة الشيخ (عمر القرداغي) المدرس في خانقاه مولانا خالد النقشبندي في السليمانية، وقرأ عنده معظم العلوم العقلية من الحكمة والكلام والمنطق والجبر والحساب والفلكيات، إضافة إلى جانب كبير من الفقه الشافعي والنحو والبلاغة، وأجازه الشيخ في ربيع سنة ١٣٤٣ الهجرية[٤٦].

وكان الشيخ المدرس ذا موهبة إلهية حيث استطاع أن يكمل تحصيله العلمي خلال (١٢) سنة، وبجانب تلقيه للدروس العلمية؛ فقد كانت له تحقيقات وحواش على الكتب المنهجية[٤٧].

وتوجه الشيخ بعد تخرجه إلى قرية (نێرگسەجاڕ) قرب (حلبجة) واشتغل بالتدريس هناك لمدة أربع سنوات، وتقلد بعد ذلك منصب التدريس في مدرسة بيارة بناءً على أمر الشيخ علاء الدين النقشبندي، وقد وصل عدد الطلاب في ذلك الحين مائة طالب(٤٨). وقضى الشيخ في بيارة أربعا وعشرين سنة من عمره بين تأليف وتدريس(٤٩)، حتى حصل على لقب المدرس(٥٠)، وتخرج على يديه في تلك المدة خمسة وأربعون طالبًا، وأصبح لهؤلاء الخريجين شأن عظيم في خدمة العلوم ونشر الثقافة الدينية في كردستان. وكان للشيخ دور مهم في تنظيم الدراسة وتصنيف الطلاب وتوزيع المواد الدراسية(٥١).

غادر الشيخ المدرس بيارة في سنة ١٣٧١ هـ(٥٢)، وأصبح مدرسًا في مدرسة مسجد (حاجي أحان) في السليمانية لمدة ثلاث سنوات، ثم توجه إلى كركوك ودرس هناك أيضا ست سنوات، إلى أن استقر به المقام أخيرًا في بغداد، فنال تقديرًا كبيرًا بين علمائها وأصحاب السلطات، وأصبح مفتيًا للعراق ورئيسًا لرابطة علمائها من سنة ١٩٧٤ إلى ٢٠٠٣، كما كان عضوًا فاعلًا في المجمع العلمي العراقي(٥٣). واستمر الشيخ على التدريس في الحضرة **الگيلانية** وتتلمذ عليه طلاب كثيرون من مختلف البلدان، فمنهم التركي، والمغربي، والإيراني، والجزائري، والماليزي، والإندونيسي، والباكستاني، والأفغاني، والهندي، إضافة إلى الطلبة العراقيين من الكرد والعرب والتركمان(٥٤)، إلى أن توفي سنة ٢٠٠٥، ودفن **بالگيلانية**.

خامسًا: الملا مُحَمَّد الباليساني: (١٩٥١-١٩٥٤هـ).

نجل الشيخ طه الباليساني، ولد سنة ١٣٣٦ هـ، من عائلة دينية معروفة بالعلم والفضل، بدأ الدراسة عند والده، وتنقل بين المدارس الدينية الموجودة بأربيل وكوية، وأكمل تحصيله العلمي عند أخيه الشيخ عمر وأخذ الإجازة العملية منه(٥٥). وتفرغ بعد ذلك للإمامة والتدريس والتأليف، وكان مهتمًا بالتفسير، وخصص لتفسير بعض السور مؤلفات مستقلة منها: القول الحصين في تفسير سورة يس، القول المنصف في تفسير سورة يوسف وغيرهما، إضافة إلى مصنفاته

الأخرى في مجالات مختلفة(٥٦).

وقد باشر بالتدريس في مدرسة بيارة بعد مغادرة الشيخ عبدالكريم المدرس لها(٥٧)، واستمر على ذلك لمدة أربع سنوات فقط(٥٨). توفي سنة ١٩٩٥ ببغداد ودفن بالمقبرة بالـگيلانية(٥٩).

سادسًا: العلامة الملا باقر البالكي: (١٣٨١)

العالم العلامة، شافعي زمانه(٦٠)، متكلم العصر وفيلسوفه، وأحد أقطاب التصوف، ولد بقرية (نزار) التابعة لمدينة (سنندج) في كردستان إيران(٦١). تعلم مبادئ القراءة والكتابة في قريته(٦٢)، ثم تنقل بين مدارس: سنندج ومريوان ودرس العلوم الشرعية والعربية على مشاهير مدرسيهما حتى صار عالمًا كبيرًا ذا شهرة واسعة في ذلك العصر، وأجازه بالإفتاء والتدريس ثلاثة من كبار العلماء وهم: الشيخ مُحَمَّد مولانا حفيد الملا عارف ابن العلامة الشهير أحمد النودشي، والشيخ عبدالله المفتي، والشيخ مُحَمَّد رشيد بك المريواني(٦٣).

وقد أثرى البالكي الفكر الإسلامي بمؤلفاته القيمة حيث خلف وراءه تراثًا علميًا كبيرًا بلغ ثلاثمائة مصنف(٦٤) بين كتب ورسائل في مختلف العلوم المتداولة من التفسير والحديث وعلم الكلام والفقه الإسلامي وأصوله، والتصوف والمنطق، والنحو والصرف، والبلاغة والأدب، وكلها في غاية الدقة والتحقيق، مما يدل على نضجه العلمي وتعمقه الفكري.

ومن مؤلفاته(٦٥): الألطاف الإلهية شرح الدرر الجلالية في مجلدين، وهو من أهم وأشهر مؤلفاته على الإطلاق، وهذا الكتاب لا يقل شأنا عن كتابي شرح المواقف والمقاصد، وله أيضًا: شرح العقائد العضدية، شرح على شرح العقائد النسفية، وحواشي مختلفة على كتب التفسير والحديث، رسالة في الاجتهاد والتقليد، رسائل وحواش كثيرة على الكتب الفقهية، التوفيق بين الشريعة والحقيقة في التصوف، إضافة إلى كتب كثيرة في المنطق والبلاغة والأدب، والتصوف. وبجانب التأليف فقد تربع على كرسي التدريس وتخرج عليه ما يقارب ثلاثمائة طالب(٦٦) وكان أكثر إفاداته في قرية بالك لذلك لقب به. وقد نزل إلى بيارة مدرسًا لفترة قليلة(٦٧)، ثم رجع إلى وطنه،

وتوفي سنة ١٣٩١ هـ[٦٨].

سابعا: الملا مُحَمَّد أمين الكاني ساناني: (١٣٨١).

أحد العلماء المحققين في العلوم العقلية، ولد بقرية (شێخه كوێر) بقضاء مريوان، أخذ العلوم الإسلامية على معظم مشايخ عصره، ونال الإجازة العلمية من العلامة الملا مُحَمَّد باقر البالكي، واشتغل بالتدريس في مدارس كردستان إيران والعراق. وله حواش وكتب قيمة، ولا سيما في العلوم العقلية، منها رسالة في علم الكلام، وحاشية على تهذيب الكلام للتفتازاني، وغير ذلك. وقد أصبح مدرسا لمدرسة (بيارة)[٦٩] سنة ١٣٨١هـ، لمدة ثلاثة أشهر فقط، إلا أنه عاد إليها مرة أخرى سنة ١٩٩٣م، وأقام على التدريس وإفادة الطالبين حتى تخرج عليه طائفة من العلماء، وبقى هناك إلى سنة ٢٠٠١، ثم رجع إلى وطنه الأصلي وتوفي سنة ٢٠٠٢[٧٠].

ثامنًا: الملا محمود النكلي المدرس (١٣٩٠هـ).

تاسعًا: ملا علي البياري الشهيد (١٩٧٠-١٩٧٩م).

آخر مدرس تولى التدريس في مدرسة بيارة[٧١] في الفترة محل الدراسة، ولد في قرية (لێو) التابعة لقضاء مريوان، طاف في سبيل تحصيل العلوم المدارس الدينية في شرقي كردستان وشمالها، وتتلمذ على كثير من العلماء الأعلام الشهيرة، منهم الملا مُحَمَّد الرئيس في قرية (گەڵاڵه)، ونال الإجازة العلمية على يد الملا مُحَمَّد أمين الكاني ساناني في مريوان، وزوجه بإحدى بناته. وقد أصبح مدرسا لمدرسة بيارة لمدة عشر سنوات تقريبا، ثم التحق بصفوف الحركة الإسلامية سنة ١٩٨٥م، واستشهد بعد ذلك[٧٢].

ثانيًا: مراحل الدراسة

كانت المساجد المراكز التعليمية الوحيدة في كردستان منذ مجيئ الإسلام إلى منتصف القرن الرابع عشر الهجري، فكان الطالب يتعلم فيها مبادئ القراءة والكتابة على شيخ الجامع أو على أيد طلاب متقدمين نسبيًا في الدراسة، حتى إذا صار لديه اطلاع بسيط؛ التحق بإحدى المدارس

القريبة منه، ومن هنا تبدأ رحلة تحصيل العلوم الإسلامية التي كانت تستمر لعدة سنوات بلا انقطاع، والتحول من مدرسة إلى أخرى، حتى الوصول إلى مرحلة النضج والتعمق والإجازة من قبل أحد الشيوخ المشهورين في المنطقة.

وكانت الدراسة في مدارس كردستان تختلف بعض الشئ عن مدارس بغداد والموصل، حيث إن الدراسة فيهما كانت تجري بإلقاء الشيخ دروسه على مجموعة من الطلاب يلتفون حوله على شكل حلقة(٧٣)، أما العادة المتبعة في كردستان فكان كل طالب له درس خاص في موضوع معين، وأحيانًا يشاركه طلاب آخرون في نفس الموضوع بصفة الاستماع فقط(٧٤)، وذلك استعدادا لقراءة هذا الكتاب في المرحلة القادمة، وقلما توجد هناك مجموعة من الطلاب في مستوى واحد ويلقي عليهم الشيخ دروسه مرة واحدة. وهذا الأسلوب الذي اتبعه علماء كردستان في التدريس؛ قد استنفد جهودهم الجبارة وأعاقهم عن التأليف أحيانًا كثيرة، فقد كان الواحد منهم يجلس لإلقاء الدروس من بعد صلاة الصبح إلى صلاة المغرب، دون أن يقوم من مقامه إلا لأداء الصلوات أو تناول الغداء(٧٥).

ولم تكن مدة الدراسة معروفة على وجه التحديد، إلا أن المدة التي يقضيها الطالب في دراسته تعتمد على جديته ومدى استيعابه للعلوم التي يدرسها، وغالبًا ما كان يحتاج إلى اثني عشر إلى خمسة عشر عامًا حتى يتخرج(٧٦). وقد كانت الدراسة في مدرسة بيارة وغيرها من مدارس كردستان منقسمة إلى ثلاث مراحل، وكل مرحلة لها مناهجها الخاص كما سيأتي.

أولًا: المبتدئون.

ثانيا: المتوسطون، أو مرحلة سوخته(٧٧).

ثالثا: المتقدمون، أو مرحلة المستعد.

أولا: المبتدئون: كانت الدراسة في المرحلة الأولى دراسة فردية في أغلب الأحيان، وربما اشترك فيها أكثر من طالب، فيشكلون حلقة صغيرة يديرها مدرس يكون هو أيضا طالبًا في المراحل

الدراسية المتوسطة. والمواد التي يدرسها الطالب في هذه المرحلة تنحصر في بعض الكتب البدائية من السيرة النبوية والفقه والتجويد والأخلاق وغيرها[(٧٨)].

ثانيا: مرحلة سوخته: تبدأ هذه المرحلة بعد أن يجتاز الطالب المرحلة الأولى بنجاح وتكون لديه الرغبة والاستعداد في مواصلة الدراسة، وابتداء دراسته يكون بالنحو والصرف، فيقرأ العوامل للجرجاني والتصريف للزنجاني[(٧٩)]، ويستمر على ذلك حتى ينتهي من قراءة العلوم العربية ويتقنها، والطالب في هذه المرحلة يتم تدريسه من قبل المستعدين الذين هم أعلى منه في الدرجة العلمية[(٨٠)].

ويبدو أن هذه المرحلة كانت من أصعب مراحل التعليم، حيث كان الطالب يقضي فيها أكثر من عشر سنوات أو أكثر، وقد كان البعض منهم يتوقف عن الدراسة نهائيًا، عندما لا يجد في نفسه القدرة على اجتياز هذه المرحلة الصعبة؛ وذلك لأن الطلاب كانوا يكلفون بحفظ أكثر المتون التي يدرسونها من النحو والصرف وغير ذلك.

ثالثا: مرحلة المستعد[(٨١)]:

إن اجتياز الطالب للمرحلة الأولى والثانية؛ يعني أنه قد أكمل العلوم العربية من النحو والصرف والوضع والاستعارة وغير ذلك، وقرأ في كل فن من هذه الفنون كتبًا متنوعة، وقضى شطرًا من عمره في تحصيلها، وحينئذ يصبح الطالب قادرًا على خوض المرحلة النهائية من دراسته. والدراسة في هذه المرحلة غالبًا ما تبدأ بقراءة كتب المنطق وآداب البحث والمناظرة والعقائد والكلام قراءة مستفيضة، وتنتهي بدراسة علوم البلاغة وأصول الفقه. وقد يستمر بعض الطلاب فيدرس الفلك والجبر والهندسة. وبجانب تلك العلوم يشتغل الطالب بدراسة التفسير والحديث النبوي، والفقه الإسلامي، ولا سيما المذهب الشافعي.

وفي الوقت الذي يستمر فيه الطالب بتلقي دروسه في هذه المرحلة، فإنه يقوم بتدريس الطلاب الذين هم في المرحلة الأولى والثانية حتى يبلغ مرحلة علمية متقدمة ويتعلم فن أصول

التدريس، وعندما يرى الشيخ المدرس الأهلية الكاملة في الطالب ويطمئن إلى قدرته في التدريس والتدقيق في العلوم الشرعية؛ يمنحه شهادة مكتوبة تسمى الإجازة العلمية.

ثالثًا: مناهج الدراسة

أشرنا فيما سبق إلى أن المساجد والمدارس الملحقة بها كانت من أهم المؤسسات الثقافية والتعلمية في جميع أنحاء كردستان، بحيث أصبحت تلك المدارس مراكز مهمة للحركة الفكرية الإسلامية وعلومها المختلفة، وكان هناك تشابه كبير بين المدارس الدينية في كردستان من حيث حلقات الدراسة والمناهج التي يتم تدريسها فيها "فكأنها جامعة ذات فروع"(٨٢). وأهم تلك العلوم التي تدرسها المدارس: النحو والصرف، والفقه وأصول الفقه، والتفسير والحديث، والمنطق والعقائد، وآداب البحث والمناظرة، وغير ذلك من العلوم الإسلامية المختلفة والفنون المتنوعة.

ومن الجدير بالذكر أن بعضا من مدارس كردستان قد تخصصت في تدريس العلوم العقلية أكثر من العلوم النقلية، وذلك مثل مدرسة (الحيدريين) في ماوران، ومدرسة (المردوخيين) في سنندج، فالمطلع على تراث هاتين المدرستين ومؤلفات نظارهما يدرك تلك الحقيقة بوضوح، فقد نبغ فيهما علماء كان جل اهتماهم منصبا على التعمق في المنطق وعلم الكلام وعلم الهيئة والهندسة والجبر والحساب. أما المناهج المقررة المتداولة في بيارة فهي كغيرها من مدارس كردستان تبدأ من "حفظ القران إلى أعلى المستويات، كدراسة الفقه وأصوله، والحديث وأصوله، والتفسير وأصوله، والتجويد وعلم القراءة، والعقائد والكلام، والنحو والصرف، والبلاغة والحكمة والرياضيات، والمنطق والفلك في قالبه القديم، وآداب البحث والمناظرة"(٨٣).

وعلى الرغم من دراسة العلوم العقلية والنقلية في مدرسة بيارة، غير أن لها عناية خاصة بالعلوم العقلية، ويظهر ذلك من تراث مدرسيها، إذ كان معظم مؤلفاتهم في الكلام والحكمة والمنطق ابتداء من الملا الكبير والذين جاؤوا من بعده. وفيما يلي نشير إلى بعض الكتب المنهجية التي كانت تدرس ضمن الاختصاصات الإسلامية المذكورة.

أولًا: العلوم العربية

تبدأ دراسة العلوم العربية في المرحلة الثانية من مراحل الدراسة، ويقرأ فيها الطالب كتبًا متنوعة من النحو والصرف والوضع والاستعارة، وتجعله مستعدا لفهم العلوم العقلية والمنطقية في المرحلة القادمة. وهذه أسماء بعض المواد التي كانت تدرس في مدرسة بيارة[٨٤]:

١. تصريف الزنجاني للشيخ عبدالوهاب الزنجاني، وشرحه للسيد بيرخضر الشاهوي.
٢. العوامل المائة في النحو، للسيد شريف الجرجاني.
٣. عوامل البركوي، لزين الدين محمود البركوي.
٤. الأنموذج، لمحمود بن عمر الزمخشري.
٥. إظهار الأسرار، لزين الدين محمود البركوي.
٦. الفوائد الصمدية في علم العربية، لبهاء الدين مُحَمَّد بن حسين العاملي.
٧. تصريف الملا علي الأشنوي.
٨. الكافية، لابن الحاجب الكردي.
٩. الشافية في الصرف والخط، لابن الحاجب الكردي.
١٠. الفوائد الضيائية المشهور بملا جامي، لنور الدين عبدالرحمن الجامي.
١١. المطالع السعيدة في شرح الفريدة، لجلال الدين السيوطي.
١٢. البهجة المرضية في شرح الألفية، لجلال الدين السيوطي.

ويدرس الطالب بجانب تلك الكتب المتنوعة في العلوم العربية؛ طرفا من الفقه الشافعي أيضا، ومن الكتب التي كانت مادة للتدريس مايلي[٨٥]:

١. فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب، لشمس الدين مُحَمَّد بن قاسم الغزي.
٢. منهاج الطالبين وعمدة المفتيين، للإمام النووي.
٣. قرة العين بمهمات الدين، لزين الدين أحمد المليباري.

٤. إعانة الطالبين، لأبي بكر مُحَّد الدمياطي.

٥. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني.

٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين مُحَّد بن أحمد الرملي.

٧. منهج الطلاب، للشيخ زكريا الأنصاري.

٨. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، لابن حجر الهيتمي.

وكان لكتاب التحفة مكانة خاصة عند علماء الكرد، حيث جعلوه مرجعا أساسيًا في الفقه والفتوى، ولا سيما في مسألتي الطلاق والنكاح، وقد تتأخر قراءته إلى أن يصل الطالب إلى مستوى جيد يستطيع فهم عباراته الدقيقة، وإشاراته الغامضة.

ثانيًا: العلوم العقلية

عندما يتكامل البنيان المعرفي لدى الطالب من الناحية اللغوية والنحوية، ويجد في نفسه القدرة على خوض مرحلة أصعب؛ يبدأ بدراسة العلوم العقلية ويقرأ منها:

أولا: المنطق(٨٦)

١. مغني الطلاب، لمحمود المغنيساوي، وهو شرح لمتن إيساغوجي، لأثير الدين الأبهري.

٢. الفوائد الفنارية، لشمس الدين مُحَّد بن حمزة الفناري، مع قول أحمد عليه.

٣. حسام كاتي، وهو شرح لمتن إيساغوجي أيضا، لحسام الدين الكاتي.

٤. حاشية الملا عبدالله اليزدي على تهذيب المنطق، لعبدالله بن شهاب الدين اليزدي.

٥. كتاب كلنبوي برهان، للشيخ إسماعيل بن مصطفى بن مُحَّد الكلنبوي.

٦. تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية، لقطب الدين محمود بن مُحَّد الرازي.

ويدرس الطالب بعد انتهائه من علم المنطق طرفا من علم البحث والمناظرة، وكان الكتاب المقرر لذلك: كلنبوي آداب لصاحب البرهان أيضا.

ثانيا: الكلام والفلسفة(٨٧)

١. شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، مع حواشيها المختلفة.
٢. شرح المواقف، للسيد شريف الجرجاني.
٣. شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني.
٤. تهذيب الكلام، لسعد الدين التفتازاني.
٥. شرح العقائد العضدية، لجلال الدين الدواني.
٦. تقريب المرام في شرح تهذيب المنطق والكلام، للشيخ عبدالقادر المهاجر.
٧. رسالة إثبات الواجب، لجلال الدين الدواني.
٨. شرح المطالع، لشمس الدين محمود الإصفهاني.
٩. حاشية اللاري على شرح القاضي مير على هداية الحكمة.
١٠. شرح چغمينى.

وعندما يصل الطالب إلى هذه المرحلة؛ يدرس ما تبقى لديه من العلوم العربية وهي البلاغة بأقسامها الثلاثة: البيان والبديع والمعاني، وغالبا ما يقرأ(٨٨):

١. مختصر المطول على التخليص، لسعدين التفتازاني.
٢. المطول على التخليص، لسعدين التفتازاني.

ثالثا: أصول الفقه(٨٩)

١. غاية الوصول إلى شرح لب الأصول، للشيخ زكريا الأنصاري.
٢. جمع الجوامع، لتاج الدين عبدالوهاب السبكي.
٣. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب الكردي.

رابعا: الرياضيات والهندسة(٩٠)

١. تشريح الأفلاك، لبهاء الدين مُحَّد بن حسين العاملي.
٢. خلاصة الحساب، لبهاء الدين مُحَّد بن حسين العاملي.

٣. إشكال التأسيس، لشمس الدين أشرف الحسيني السمرقندي.

ثالثًا: العلوم النقلية[٩١]

لم تحظ العلوم النقلية بالعناية والاهتمام، الذي حظيت به العلوم العقلية في مدارس كردستان؛ حيث كان الطالب يقرأ كتابا واحدا في التفسير والحديث، وغالبا ما يكون ذلك الكتاب في التفسير (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، المشهور بتفسير البيضاوي، وقد اعتنى علماء الكرد عناية خاصة بهذا الكتاب، فجعلوه مادة للتدريس من بين جميع التفاسير وكتبوا عليه حواشي متعددة قديمًا وحديثًا. وأحيانا كان يقرأ الطالب تفسير الكشاف: (الكشاف عن حقائق غوامض التأويل). وربما اكتفى البعض بتفسير المدارك للنسفي الجامع بين التفسيرين السابقين. أما الحديث فكانوا يقرؤون بعض الأبواب من صحيح البخاري أو غيره لأجل التبرك فقط.

وقلة اهتمام علماء الكرد بهذين العلمين لايعود إلى عدم أهميتهما من بين العلوم الأخرى، بل كانوا يرون أن الطالب عندما يصل إلى مرحلة متقدمة وقد أكمل العلوم العربية والعقلية، فهو يستطيع استيعاب التفسير والحديث بنفسه وفهمهما بالمطالعة الشخصية.

المبحث الثاني
دور مدرسة بيارة العلمي في كردستان العراق

لعبت مدرسة بيارة دورًا كبيرًا في نشر العلوم الإسلامية والحفاظ على اللغة العربية، كما استطاعت تلبية احتياجات المجتمع الكردي في ذلك العصر، حيث تخرج فيها العديد من العلماء البارزين، الذين كرسوا حياتهم لخدمة العلوم الشرعية والتأليف فيها، وتنشئة الأجيال اللاحقة المتشبعة بالعلم. وقد أصبح كل واحد من هؤلاء الخريجين مدرسة بعينها، وقاموا بتدريس العلوم التي حصلوا عليها من بيارة، وهكذا تكونت سلسة من المراكز العلمية والثقافية في جميع أنحاء كردستان بفضل هذه المدرسة العريقة التي "بقيت آثارها ناصعة على صفحات التاريخ وخواطر العلماء لا تنسى ولا تمحى"(٩٢).

وكانت هذه المدرسة ذات أثر كبير في كردستان، فقلما تجد مدرسة من المدارس الدينية في القرن الرابع عشر الهجري إلا ولها صلة ببيارة من علم أو مدرس أو تلميذ(٩٣).

أولًا: الطلاب الذين تخرجوا في عصر الملا عبدالقادر الكبير

أصبحت مدرسة بيارة في عصر الملا عبدالقادر إحدى المراكز العلمية الكبيرة في المنطقة، بحيث يقصدها الطلاب من نواحي مختلفة من كردستان، حتى إن بعض الطلاب الذين أنهوا دراساتهم في مدارس أخرى، كانوا يأتون إلى بيارة ويأخذون الإجازة العلمية من الملا عبدالقادر المدرس(٩٤) لمكانته الشهيرة بين علماء كردستان. وقد بلغ عدد الطلاب في فترة تدريسه أكثر من مائة وخمسين طالبًا(٩٥)، وكانوا يدرسون العلوم الإسلامية المتنوعة بصورة مرتبة ومنتظمة.

واستمر الملا عبدالقادر على التدريس لمدة خمس وثلاثين سنة بدون انقطاع، وتخرج على يده طائفة من كبار العلماء، وقد أشار إلى ذلك الشيخ المدرس في كتابه (علماؤنا) في معرض حديثه عن المتخرجين في بيارة فقال: "تخرج في عهده علماء فضلاء من المدرسة المباركة كانوا من كبار

العلماء... ممن لا يحصون في هذه العجالة"[٩٦]. ويعود الفضل الكبير إلى الشيخ المدرس حيث قام بحفظ أسماء بعض هؤلاء العلماء وسجلها في كتبه ومذكراته، ومع ذلك فقد ضاع أسماء معظمهم ولم يسجلها التاريخ.

ونشير فيما يلي إلى أبرز الطلاب الذين تخرجوا في هذه المدرسة وصاروا نبراسًا للعلم والمعرفة في كردستان العراق والمناطق المجاورة.

١. الملا عبدالرحيم الهوشاري: (...-١٢٩٥هـ)

ولد في هوشار إحدى القرى القريبة من بلدة سنندج شرقي كردستان، بدأ بدراسة العلوم الإسلامية في وطنه إلى أن وصل إلى مستوى جيد، فجاء إلى بيارة وتتلمذ على الملا الكبير، وبقي في خدمته حتى تخرج. ثم رجع إلى وطنه واشتغل بالإمامة والتدريس وإرشاد المسلمين، وقد التقى به الشيخ عبدالكريم المدرس في بيارة مرارًا[٩٧].

٢. الشيخ محي الدين القزلباتي: (...-١٣٣٣هـ)

كان من مشايخ (**خورخوره**) التابعة لبلدة سقز في شرقي كردستان، ورد إلى مدرسة بيارة وبقي فيها حتى أكمل دراسته عند الملا عبدالقادر المدرس، وبعد ذلك عين إمامًا ومدرسًا لمسجد (خانم)، وزوجه عثمان باشا الجاف في حلبجة، واستمر على خدمة المسلمين ونشر العلوم الإسلامية لحين وفاته. وكان الشيخ القزلباتي أديبًا وشاعرًا، وقد أورد الشيخ المدرس نموذجًا من شعره في كتابه تذكار الرجال[٩٨].

٣. الشيخ أمين الباوةكوضكي: (١٢٩٠-١٣٣٣هـ)

من سادات قرية (**باوەكۆچەك**) التابعة لمدينة حلبجة، درس لدى كثير من علماء منطقته في حلبجة وعبابيلي، وأكمل المراحل النهائية عند الملا عبدالقادر الكبير في بيارة. وعندما رجع إلى قريته بنى مدرسة دينية، وتولى منصب التدريس فيها. وكان رجلًا صالحًا يتمنى الموت في بلاد الحرمين، فهيأ الله له ذلك السفر، وتوفي هناك[٩٩].

٤. الملا قادر المؤمن: (١٢٩٠-١٣٢٦هـ)

من عشيرة الجاف، درس على مشاهير علماء الكرد في عصره، ثم انتقل إلى بيارة ولازم الملا عبدالقادر الكبير حتى تخرج به، وقد تصدر للتدريس في أماكن من كردستان، وانتفع به جمع كبير من الطلاب[١٠٠].

٥. الملا عبدالرحيم **الچروستانى**: (١٢٩٣-١٣٣٤هـ)

ولد في قرية **(چروستان)** من أعمال حلبجة، بدأ دراسته عند الشاعر الكردي الشهير السيد عبدالرحيم المولوي، ثم تجول في مدارس كردستان، حتى استقر أخيرا في بيارة ونال الإجازة العلمية من الملا عبدالقادر الكبير. وكان **للچروستانى** مكانة خاصة عند أستاذه الملا الكبير، حيث قال في حقه مرة وكان الطلاب ملتفين حوله: "عبدالرحيم أصلح منا جميعا وأعلم منكم جميعكم"[١٠١]. وبعد تخرجه اشتغل بالتدريس والتأليف وتخرج عليه جمع من العلماء، ومن مؤلفاته: حواشي على برهان الكلنبوي، وعلى رسالة آداب البحث والمناظرة له أيضا، وحواش على شرح العقائد النسفية، وحواشي على فرائض الشيخ معروف النودهي، وحواشي على فتح المعين[١٠٢].

٦. الملا عبدالله الكاني ساناني: (...-١٣٣٤هـ)

ولد في قرية (كاني سانان) بناحية مريوان، قرأ العلوم في المساجد المدرسية، وتخرج على الملا عبدالقادر البياري، وتفرغ بعد ذلك للتدريس في قريته، ولذلك اشتهر بهذا اللقب، وكان عالمًا زاهدًا ومدرسًا كبيرًا[١٠٣].

٧. الملا مُحَمَّد الكستاني: (١٢٩٠-١٣٣٤هـ)

عالم متصوف من أهالي (**كەستانە**) إحدى قرى قضاء (**پشدر**)، تلقى العلوم الشرعية على مشايخ منطقته، وتجول في المدارس حتى انتقل إلى بيارة واستقر عند الملا عبدالقادر واستفاد منه وتخرج عليه. وكان رجلًا صالحًا زاهدًا عن الدنيا، وذا بصيرة وفراسة إيمانية، رجع إلى وطنه مشتغلا

بالإمامة والتدريس وإرشاد الناس لحين وفاته(١٠٤).

٨. الملا مُحَمَّد سعيد العبيدي: (١٣٠٠-١٣٣٦هـ)

كان من العلماء الزهاد وأحد وجهاء قرية أبي عبيدة، درس في مدارس حلبجة وأطرافها، وسافر إلى كركوك وأقام عند العلامة علي حكمت، فدرس الرياضيات عنده، وأخيرا استقر به المقام في بيارة وأخذ الإجازة العلمية من المدرس الكبير، وبعد ذلك عاد إلى قريته واشتغل بالتدريس مع الملا عبدالله ابن الشيخ القادر، إذ كان مدرسًا هناك في ذلك الوقت، وقد درس عليه الشيخ عبد الكريم المدرس المنطق وأصول الفقه في أوقات مختلفة(١٠٥).

٩. الملا فتاح الختي: (١٨٦٨-١٣٤٢هـ)

أحد المدرسين الكبار في عصره، ولد بقرية (**خەتە**) بدأ بالدراسة في منطقته، وعندما وصل إلى مرحلة متقدمة التحق بمدرسة بيارة، وقرأ شرح المواقف للجرجاني على الملا عبدالقادر المدرس وحفظه(١٠٦). وقد ذكر الشيخ المدرس في مواضع من كتبه أنه نال الإجازة في بيارة(١٠٧).

وقد درس بعد ذلك عند الملا عبدالرحمن في بينجوين، والملا عبدالله الجلي في كوية، وأخيرا لازم مدرسة القلعة بأربيل عند الملا عمر الأفندي وابنه الملا أبو بكر الأفندي وأخذ الإجازة منه أيضا. وقد استفاد منه جماعة من العلماء الكبار منهم: الشيخ مصطفى النقشبندي، والملا صالح **الكۆزةثانكي**، والملا إبراهيم الختي، والملا فتح الله الهرتلي وغيرهم(١٠٨).

١٠. الشيخ عبداللطيف القاضي (١٢٩٠-١٣٤٦هـ)

ولد في حلبجة من أسرة علمية عريقة، نهل العلوم العربية من مدرسة عائلته بمسجد مُحَمَّد باشا حيث كان أبوه مدرسًا، ثم انتقل إلى بيارة وتخرج على الملا عبدالقادر. وقد تولي مهام التدريس في مدرستهم مكان والده، ثم أصبح قاضيًا في المحمكة الشرعية في حلبجة وتوفي هناك(١٠٩).

١١. الملا عمر الواشمزيني: (١٢٨٥-١٣٥٠هـ)

كان عالمًا فاضلًا ورجلًا صالحًا، ولد في قرية (**واشمەزين**) بقضاء (**سەردەشت**) شرقي

كردستان، درس في قريته، وأكمل العلوم الإسلامية عند الملا عبدالقادر في بيارة، ثم رجع إلى مسقط رأسه وصار مدرسًا هناك، وكان رجلًا سخيًا محبًا للعلم ينفق على المدرسة وطلابها من ماله(١١٠).

١٢. الملا عبدالواحد البالكي: (١٣٠٣-١٣٥٢هـ)

كان والده الملا عبدالصمد مدرسًا في بالك، إحدى قرى مدينة مريوان في شرقي كردستان، فدرس عنده طرفا من العلوم، ثم في المدارس الموجودة هناك، وأنهى تحصيله العلمي في بيارة عند الملا الكبير، وبعد رجوعه إلى منطقته قام بالتدريس في قرية (**گوێزه كوێره**)، وقد درس عليه الشيخ عبدالكريم المدرس جانبًا كبيرًا من العلوم العربية، فقرأ عليه كتاب الأنموذج، والإظهار، وتصريف الملا علي الأشنوي، والوضع والاستعارة، والفوائد الضيائية المشهور بملا جامي إلى مبحث التمييز، وبعضًا من شرح السيوطي على ألفية ابن مالك، فاستفاد منه كثيرا، وأثنى عليه خيرًا(١١١).

١٣. الملا محمود البرلوتي: (١٢٨٥-١٣٥٣هـ)

ولد في قرية (**بەرلوت**) في قضاء (كلار)، وتجول في مدارس كردستان، واستقر به المقام في بيارة وأكمل العلوم الشرعية عند الملا عبدالقادر. وبعد تخرجه اشتغل بالتدريس والإمامة في مسقط رأسه حتى توفي(١١٢).

١٤. السيد مُحَّد صادق الحسيني: (١٢٩٥-١٣٥٥هـ)

من السادة البيرخضرية، ولد في قرية (**قەڵاگا**) التابعة لمدينة (**دیواندەره**) في شرقي كردستان، درس في مدارس كردستان إيران والعراق وتركيا، والتحق أخيرًا بمدرسة بيارة ونال الإجازة العلمية من الملا الكبير. وقد كان شاعرًا فذًا وأديبًا بارعًا له ديوان شعر باللغات الكردية والعربية والفارسية، وقام بوظيفة التدريس في مدارس كثيرة، ومن آثاره: شرح المعلقات، شرح ثلاثيات سعدي، العقائد، المناظرات، إضافة إلى حواش كثيرة في العلوم الإسلامية(١١٣).

١٥. الملا عبدالرحيم بن الملا عثمان: (...-١٣٥٥هـ)

ولد في قرية (**بناوەسوتە**) في قضاء بينجوين، توفي والده وهو صغير، فذهب إلى مدرسة بيارة ومكث هناك حتى وصل إلى مرحلة الإجازة. وكان الملا عبدالرحيم من ضمن اليتامى الذين يرعاهم الشيخ ضياء الدين البالغ عددهم ثمانية عشر يتيمًا. وعندما تخرج أقام في قرية (**نێ**) في مريوان شرقي كردستان حتى وفاته[١١٤].

١٦. الشيخ مصطفى المفتي: (١٢٩٥-١٣٥٧هـ)

من أحفاد الشيخ عبدالله **الخرپانی**، أحد أشهر علماء الكرد في عصره[١١٥]، تربى في بيت العلم والمجد والفتوى، وتلقى العلوم على يد والده مفتي حلبجة الشيخ محمود المفتي، ثم ذهب إلى بيارة وأكمل دراسته هناك عند الملا عبدالقادر المدرس. وبعد ذلك رجع إلى حلبجة وقام بالتدريس في مدرستهم بالجامع الكبير، ثم عين مفتيًا مكان والده[١١٦].

١٧. الملا عبدالله ابن الشيخ قادر: (١٢٩٥-١٣٥٧هـ)

ولد في قرية (**عەبابەیلێ**) من نواحي حلبجة، وكان عالمًا زاهدًا درس على الملا عبدالقادر في بيارة وأخذ الإجازة منه، ثم رجع إلى عبابيلي واشتغل بالتدريس والتأليف، وإضافة إلى ذلك فقد كان مرجعا للفتاوى الشرعية ومحققا للمعضلات العلمية، من آثاره: الوضع المحمدي، ألفه لابنه مُحَمَّد، رسالة في البيان، رسالة في التسجيل العقاري[١١٧].

١٨. الملا مُحَمَّد **الجوانرۆیی**: (١٢٨٥-١٣٥٨هـ)

درس العلوم الشرعية عند علماء كردستان، ونال الإجازة العلمية عند الملا عبدالقادر المدرس في بيارة، وبعد ذلك أصبح مدرسًا في مدينتي: كفري وخانقين، وقد حافظ على ارتباطه ببيارة، والتقى به الشيخ عبد الكريم المدرس مرتين وأخذ الإجازة العلمية منه تبركًا باندراجه في سلسلة إجازة الملا عبدالقادر الكبير أيضا، حيث تلتقي سلسلة إجازة شيخه القرداغي والملا الكبير عند مولانا صالح أفندي الحيدري[١١٨].

١٩. الملا عبدالعزيز **البريسي**: (١٣٠٣-١٣٦٠هـ)

كان من الفضلاء الأتقياء، يعود نسبه إلى السادة البيرخضرية، نال الإجازة العلمية من الملا عبدالقادر في بيارة، وأصبح فيما بعد إمامًا ومدرسًا في قرية (**پريس**) التابعة لحلبجة، ودوام على ذلك لحين وفاته(١١٩).

٢٠. الملا عبدالله الولزي (...-١٣٦٠هـ)

أحد العلماء المتبحرين في العلوم النقلية والعقلية، ولا سيما الرياضيات من الفلكيات والتقاويم وعلم الزيج والأسطرلاب، كان من أهالي قرية (**وەڵز**) من ناحية موكريان، درس في أربيل مدة عند الملا عمر أفندي مع زميله الشيخ بابا رسول البيدني، ثم جاء إلى بيارة سنة ١٣٠٨هـ، ولازم الملا عبدالقادر حتى أجازه. وقد حافظ على ارتباطه ببيارة واستفاد منه الشيخ عبدالكريم المدرس في أثناء زياراته كثيرًا. اشتغل بالتدريس في موكريان وتخرج عنده طائفة من العلماء(١٢٠).

٢١. الشيخ بابا رسول البيدني: (١٣٠٣-١٣٦٣هـ)

عالم فاضل وشاعر كبير، ولد في قرية (**بێدەن**) من قرى قرداغ، درس على علماء بارزين في كردستان، وأكمل دراسته في مدرسة بيارة عند الملا عبدالقادر المدرس، وبقي في بيارة مدة من الزمن، ثم أصبح مدرسًا لمدرستها بعد وفاته شيخه الملا الكبير، وذلك بأمر من الشيخ علاء الدين(١٢١)، وبعد فترة ترك بيارة، واشتغل بالتدريس في صولة، ثم في قرية (**زەلەڕەش**) بشهرزور، وأخيرا استقر في عبابيلي إلى أن توفي(١٢٢).

٢٢. الملا مُحَمَّد **عەدلە خان**: (١٣٠٠-١٣٦٥هـ)

أحد العلماء الصلحاء الأفاضل، ولد في قرية (أبي عبيدة) بحلبجة، ودرس فيها وفي حلبجة وأطرافها، واستقر أخيرًا في بيارة وأكمل تعليمه في عصر الملا الكبير. كان الملا مُحَمَّد طالبًا جادًا في تحصيل العلوم، وقد حفظ من كل علم متنًا كالكافية في النحو والشافية في الصرف وجمع الجوامع في أصول الفقه. ولما أخذ الإجازة تعين مدرسًا في قرية (**هۆمەربل**) بقضاء كفري، وفي أواخر

عمره رجع إلى قرية (**عەنەب**) القريبة من مسقط رأسه، ولازم التدريس والإمامة حتى توفي. ويعود سبب تلقيبه بـ(**عەدلە خان**) إلى أن أمه كانت إمرأة صالحة تخدم الطلاب في قرية أبي عبيدة، فلقبوها بكلمة (خان) المستعملة للسيدات فصارت (**عەدلە خان**)(١٢٣).

٢٣. الملا أحمد كوچك چەرمووي: (...–١٣٦٥هـ)

عالم ومدرس، ومترجم كبير، درس العلوم الشرعية على كبار علماء كردستان جنوبها وشرقها، وحاز على الإجازة العلمية عند مدرس بيارة الملا الكبير، وقام بالتدريس في مدارس عدة، وأكثر إفاداته كانت في قرية (**كێلە چەرمك**)، وله مؤلفات، منها: ترجمة إحياء علوم الدين، ترجمة عين الفرائض بالفارسية، الإيمان والإسلام بالكردية، العبادات والمعاملات بالفارسية(١٢٤).

٢٤. الملا عبدالعزيز المفتي: (١٢٨٨–١٣٦٦هـ)

ولد في السليمانية في بيت الإفتاء والعلم، فشرع في دراسة العلوم العقلية والنقلية عند والده الملا أحمد المفتي المشهور بـ(**چاومار**)، وعندما توفي والده انتقل إلى مدرسة بيارة مع أخيه الملا محمود البيخود، فدرسا هناك مدة عند الملا عبدالقادر المدرس، وأخذ الإجازة العلمية منه، ولكنه لم يكتف بذلك، فتتلمذ بعد ذلك على العلامة الملا عبدالرحمن البينجويني ونال الإجازة منه أيضا.

وبعد رجوعه إلى السليمانية صار إمامًا ومدرسًا وعين مفتيا مكان والده، وقد حظي الملا عبدالعزيز بتقدير وافر من السلطة العثمانية، فاختير عضوا للمجمع العلمي العثماني، وحولت إليه رئاسة مجلس معارف السليمانية ووكالة المشيخة الإسلامية التي كان مركزها في استنبول. كما أسند إليه منصب إفتاء مدينتي بورسة وأدرنه، لكنه لم يقبل بذلك، واستمر على التدريس والإفتاء في السليمانية حتى توفي(١٢٥).

٢٥. الملا عبدالله التكيةيي: (١٣٠٣–١٣٦٧هـ)

كان من كبار المدرسين، درس العلوم الإسلامية في مدارس حلبجة والسليمانية، ونال الإجازة

من الملا الكبير في بيارة سنة ١٣٣٠هـ، وقد أصبح فيما بعد إمامًا ومدرسًا في قريته التي ولد فيها (تەكیە)، واستفاد منه علماء كثيرون، وله مؤلفات في مختلف الفنون، منها: شرح تصريف الملا علي، شرح منظومة زبدة المعاني في البيان والبديع والمعاني لابن شحنة، حواش على جمع الجوامع في أصول الفقه(١٢٦).

٢٦. الملا بهاءالدين البياري: (١٢٩٤-١٣٦٨هـ)

ولد في قرية (دزاوەر)، قرأ العلوم العربية والعقلية على جماعة من علما كردستان، مهم الملا عبدالله الولزي المدرس في منطقة موكريان، ونال الإجازة من الملا عبدالقادر الكبير في بيارة، وكان رجلًا صالحًا تقيًا مشتغلًا بالذكر وقراءة القران في أكثر الأوقات، وقد عينه الشيخ علاءالدين إمامًا للخانقاه، وأحيانًا كان يقوم بالتدريس ولاسيما الفقه والفرائض، وبقي في بيارة إلى أن توفي(١٢٧).

٢٧. الملا عبدالله الهلوژانی: (١٣٠٥-١٣٧١هـ)

ولد في قرية (کانی هەڵوژە) التابعة لمدينة (بانە) في شرقي كردستان، بدأ الدراسة في بانة، ونزل إلى السليمانية واشتغل على العلامة الشيخ عمر القرداغي مدة، ثم لازم الملا عبدالقادر المدرس في بيارة حتى تخرج. وبعد فترة من تدريسه في سنندج انتقل إلى منطقة موكريان وأصبح مدرسًا هناك وتخرج على يده جماعة من العلماء(١٢٨).

٢٨. الملا عبدالقادر الصوفي: (١٢٩٠-١٣٧٢هـ)

أحد العلماء الغيورين، ولد في قرية (ژاڵەناو) الواقعة على الضفة الشرقية من نهر سيروان، بدء الدراسة في منطقته، ثم توجه إلى بيارة وبقى فيها حتى أكمل دراسته عند الأستاذ الكبير الملا عبدالقادر البياري. أقبل الملا قادر الصوفي على التدريس وخدمة العلوم الإسلامية وتخرج في مدرسته كثيرون، منهم: الملا فتاح الطاطردةلَي، والملا فيض الله التالشي، والملا زاهد الرباتي، والملا خالد الرباتي، والملا عابد العبيدي(١٢٩).

٢٩. الشيخ قاسم القيسي: (١٢٩٣-١٣٧٥هـ)

أحد العلماء النابغين ومفتي العراق، ولد في بغداد من عائلة دينية، فتربى في أحضان والده أحسن تربية، وبعد أن تعلم القراءة والكتابة؛ لازم مجلس كبار علماء بغداد، ودرس التركية والفارسية والنحو والصرف وسائر العلوم الشرعية، كما لازم الشيخ غلام رسول الهندي فدرس عنده طرفًا من العلوم العقلية، وأجازه العلماء بإجازات عامة وخاصة(١٣٠). وقد ذكر الأستاذ المدرس أن الشيخ قاسم القيسي ورد إلى مدرسة بيارة وأقام مدة عند الملا عبدالقادر الكبير، فقرأ عليه شرح الشمسية في المنطق، وأجازه(١٣١).

٣٠. الملا بابا شيخ الكاژاوى: (١٣٠٢-١٣٧٥هـ)

ولد في مدينة (بانه) من أسرة علمية، طلب العلم في مدرسة آبائه، ثم تجول في مدارس كردستان ونهل العلم عن مشايخها، وأقام أخيرًا في بيارة عند الملا عبدالقادر وأخذ الإجازة العلمية منه، وقد أدى وظيفة التدريس في أماكن عدة، إلى أن استقر في قرية (ألمانة) في منطقة هورامان(١٣٢).

٣١. الملا حسين ابن الملا عبدالقادر: (١٣٠٤-١٣٨٩هـ)

نجل الملا عبدالقادر المدرس، ولد في بيارة ودرس بها حتى تضلع بالعلوم العقلية والنقلية، وأخذ الإجازة العلمية من والده الملا الكبير، وقد ساعد والده في التدريس في أواخر أيام حياته، وصدر قرارٌ بتنصيبه مدرسًا من حكومة الشيخ محمود الحفيد، واستمر على ذلك في بيارة إلى وسط العشرينيات من القرن الماضي، ثم ترك التدريس واشتغل بالعمل، وفي سنة ١٩٤٣ الميلادي عين إمامًا وخطيبًا لمسجد قرية بيارة، ثم أصبح إمامًا وخطيبًا في خانقاه مدرسة بيارة إلى أن توفي ودفن بمقبرة الشهداء بحلبجة(١٣٣).

٣٢. الملا مصطفى الرباتي (١٢٩٥هـ-...)

أحد خلفاء الشيخ نجم الدين النقشبندي، كان عالمًا ورعًا، طلب العلم في مدارس منطقته، ثم

تحول إلى مدرسة بيارة وأكمل العلوم العقلية والنقلية عند الملا عبدالقادر المدرس، ودخل في سلك الطريقة النقشبندية على يد الشيخ عمر ضياء الدين، وعندما توفي لازم ابنه الشيخ نجم الدين حتى استخلفه. والتقى به الشيخ عبدالكريم المدرس في أيام تدريسه في بيارة(١٣٤).

٣٣. الملا زين العابدين النودشي:

أحد أبناء العلامة الملا أحمد النودشي، ولد من عائلة دينية علمية شهيرة، حيث كان آبائه زهاء سبعة عشر شخصًا من علماء الدين الأفاضل، اشتغلوا بالتدريس وخدمة العلوم الإسلامية لمدة قرون عديدة، وكان أبوه أيضا من أكابر المدرسين علمًا وإفادة وإفتاء، ومن أبرز فقهاء شرقي كردستان في عصره، وبعد وفاة والده في السليمانية عين مكانه مفتيًا. فنشأ الملا زين العابدين في هذه الأسرة الجليلة، وختم العلوم الإسلامية على الملا عبدالقادر مدرس بيارة، ورجع إلى قريته نودشه وجرى على مسلك آبائه وأجداده إلى أن توفي(١٣٥).

٣٤. الملا ناصح الكركوكي: (...-...)

أحد العلماء المتخرجين في مدرسة بيارة في عصر مدرسها الكبير الملا عبدالقادر البياري، وقد ذكر الشيخ المدرس في مواضع من كتبه أن الملا ناصح نال الإجازة في بيارة، غير أنه لم يترجم له مثل بقية العلماء الآخرين(١٣٦).

٣٥. الملا عزيز الروغزائي: (...-...)

تخرج في مدرسة بيارة، ثم أصبح مدرسًا في قرية (**كوچك چەرموو**) الكبيرة من أطراف سنندج، واستمر على التدريس فيها أربع عشرة سنة، إلى أن تحول إلى قرية عبابيلي ودرس عليه هناك جماعة من العلماء، منهم: الملا عزيز البريسي، والملا مُحَمَّد سعيد العبابيلي(١٣٧).

٣٦. الملا يوسف مجمر: (...-...)

عالم متصوف، وشاعر كبير من الأدباء، أكمل دراسته عند الملا عبدالقادر في بيارة، وقد صار قاضيًا لمنطقة سورداش مدة، ثم سافر إلى الحج وعاد إلى وطنه. وله أشعار باللغة العربية والكردية

والفارسية.

من آثاره: زاد المنهج في مناسك الحج بالفارسية، زاد المسافرين الصابرين بالفارسية، ذات الوفا بشرح ذات الشفا، وقد قرضه كثير من العلماء، منهم شيخه الملا عبدالقادر البياري، وحجة الإسلام الشيخ رضا، والملا عبدالله الدشي، وعبدالحميد الشاعر وقال فيه:

لله در الفاضل الحبر الذي   شرح الصدور بشرحه ذات الشفا

هو مجمر أذكى بجمر ذكائه   نارا على علم بدت ذات الوفا(١٣٨)

٣٧. الملا إسحاق الهجيجي: (...–...)

٣٨. الملا مصطفى الخورمالي: (...–...)

ذكر الشيخ المدرس أن الملا إسحاق والملا مصطفى الخورمالي كانا من مجازي الملا عبدالقادر الكبير في بيارة، لكنه لم يترجم لهما أيضا، ويبدو أنه لم يظفر بأية معلومات عنهما، لذلك اكتفى بذكر اسمهما فقط(١٣٩).

ثانيا: الطلاب الذين تخرجوا في عصر الشيخ عبدالكريم المدرس

استمرت مدرسة بيارة في النمو والازدهار وأداء مهمتها العلمي والثقافي على أحسن وجه إلى أن توفي مدرسها الكبير، فبدأت بالتراجع وتغير الوضع في بيارة(١٤٠)، وعلى الرغم من المحاولات التي بذلها الشيخ علاء الدين النقشبندي من أجل الحفاظ على المدرسة وإدامة الدراسة فيها؛ غير أنها لم تثمر، فلم يستقر أحد من المدرسين الذين عينهم للمدرسة مثل الملا حسين ابن الملا الكبير، والشيخ بابا رسول البيدني، والملا أحمد رِقش والشيخ طه الباليساني، فقد تعاقب كل هؤلاء على مدرسة بيارة مدة من الزمن، ثم غادروها بعد أشهر، وبقيت المدرسة متوقفة عن الدراسة لمدة ست سنوات تقريبا(١٤١)، حتى جاء الشيخ عبدالكريم المدرس وأعاد النشاط والحيوية إلى المدرسة مرة أخرى، فتوجه إليها الطلاب من أنحاء مختلفة ومن جنسيات متعددة من الكرد والعرب والترك. وكان الشيخ المدرس يدرس الطلاب المتقدمين في الدراسة، وهم يقومون

بتدريس من هم في مرتبة أدنى، وهكذا انتظمت الدراسة وعادت المدرسة إلى عصرها الذهبي، ولم يكن عدد الطلاب أقل من خمسين[١٤٢]، وربما يزداد العدد أحيانا إلى مائة[١٤٣] أو أكثر من ذلك.

وصارت بيارة في ذلك العصر ملتقى مهمًا لاجتماع العلماء الأعلام فيها، فكانوا يتباحثون فيما بينهم المسائل العلمية والقضايا الفقهية ويتناقشون فيها بأسلوب علمي هادئ، ويستفيد بعضهم من بعض[١٤٤].

وكانت ثمرة تدريس الشيخ المدرس في بيارة تخريج خمسين عالمًا مؤهلًا للتدريس ونشر العلوم الإسلامية[١٤٥]، لكنه لم يذكر منهم إلا ثمانية وعشرين طالبًا، كما أنه لم يترجم لكل منهم، وفيما يلي نشير إلى التلاميذ الذين تتلمذوا على الأستاذ المدرس وأخذوا الإجازة العلمية منه، وذلك حسب التسلسل الذي ذكره الشيخ بنفسه.

١. الملا زاهد بن صلاح الدين **الپاوەیی**

ولد في قرية (**پاوه**) من أعمال سنندج، تعلم مبادئ القراءة والكتابة في قريته، ثم نزل إلى مدرسة بيارة واشتغل بتحصيل العلوم مدة، ثم انتقل إلى الملا مُحَمَّد الرئيس المدرس في قرية (**گەڵاڵە**) في منطقة شهربازار، وأقام عنده مدة من الزمن، وفي آخر أيام دراسته رجع إلى بيارة وأخذ الإجازة العلمية من الشيخ عبدالكريم المدرس[١٤٦].

٢. الملا أسد الله الطالشي: (...-١٤١٤هـ).

جاء إلى مدرسة بيارة في عصر الشيخ المدرس وبقي عنده لمدة سنتين، فقرأ عليه المواد النهائية مثل مختصر المطول في البلاغة، كما استفاد من الملا عبدالقادر الصوفي مدة، ثم توجه إلى موصل لتعلم علم القراءات والتجويد، ورجع إلى بيارة وأخذ الإجازة من الشيخ عبدالكريم، وعاد إلى وطنه واشتغل بالتدريس، إلى أن توفي سنة ١٤١٤هـ، في شمال إيران[١٤٧].

٣. الملا عارف الطالشي: (...-١٣٥٤هـ)

صاحب الملا أسد الله الطالشي، درس على الشيخ عبدالكريم المدرس في بيارة وتخرج به مع صاحبه، وبعد ثلاث سنوات من تخرجه توفي في موطنه(١٤٨).

٤. السيد حسام الدين المكرياني:

أخذ الإجاز العلمية من الشيخ عبدالكريم عندما كان مدرسًا في بيارة، وذلك سنة **١٣٥٥**هـ(١٤٩).

٥. السيد بهاءالدين **الخورِخورِةيي**:

كان شاعرًا مشهورًا، وخطاطا كبيرًا، لازم الشيخ المدرس في بيارة حتى أخذ الإجازة العلمية منه سنة **١٣٥٦** هـ، وكان ينوي الاستمرار على الدراسة، إلا أن وفاة أمه وعمه أجبرته على الرجوع، فصار إمامًا ومدرسًا في (**خورخورِة**).(١٥٠)

٦. الملا خدر الآلوةتي:

من أهالي قرية (**ئالْوەتان**) بناحية (**ئالان**)، كان رجلًا تقيًا صالحًا، درس على الشيخ المدرس في بيارة حتى تخرج، ورجع إلى منطقته(١٥١).

٧. الملا أحمد الواشمزيني:

ولد في (**واشمەزین**)، تلقى العلوم الإسلامية في مدرسة بيارة لمدة سنتين فقرأ تشريح الأفلاك وكتبا أخرى، وحاز على الإجازة عند الشيخ المدرس، واشتغل بالتدريس في وطنه، لكنه توفي في شبابه(١٥٢).

٨. الملا محمود الويسي:

جاء إلى بيارة منذ بداية دراسته، وقرأ الفنون المختلفة، ولم يترك المدرسة إلى أن تخرج، وصار إمامًا في قرية (**كانی سێف**) وبعد سنوات ذهب إلى (**سياناو**) القريبة من (**وەيسە**)(١٥٣).

٩. الملا علي **الجوانرۆيی**:

كانت بداية تعلمه في مدرسة بيارة، واستمر على ذلك حتى قرأ العلوم الشرعية والعربية

المتداولة آنذاك، وأجازه الشيخ المدرس، فعاد إلى قلعة (**جوانرۆ**) واشتغل بالإمامة(١٥٤).

١٠. الشيخ عمر بن الشيخ أحمد العزي الديرزوري:

كان الشيخ أحمد من أهالي كركوك، فذهب إلى الشام في زمن السلطان عبدالمجيد خان العثماني، واستقر هناك، واتصل بالشيخ ضياء الدين وصار خليفة له، وعندما بلغ الشيخ عمر سن الرشد؛ أرسله أبوه إلى بيارة، فقرأ النحو والصرف والعلوم الأخرى لمدة سبع سنوات، وحاز على الإجازة على يد الشيخ المدرس(١٥٥).

١٠. الملا محسن **الألمانەيی**:

أحد أبناء الملا عبدالرحمن الكراوالي، ورد إلى بيارة طالبا في عصر الشيخ عبدالكريم المدرس وأخذ الإجازة العلمية منه، ثم أصبح إمامًا في قرية (**تفلى**) في هورامان الشرق، لكنه توفي في شبابه(١٥٦).

١١. الملا سعيد البالكي: (...-١٤٠٠هـ)

أحد المتخرجين في مدرسة بيارة في عصر الشيخ عبدالكريم المدرس، فقد درس في بيارة السيوطي وألفية الفريدة، ومبادئ المنطق والبلاغة والعقائد، وغير ذلك من العلوم، أقام بعد تخرجه في قرية ساداوا قرب قضاء بينجوين، واشتغل بالتدريس وإرشاد الناس، ثم تحول إلى بينجوين وتوفي فيها(١٥٧).

١٢. الملا مُحَمَّد أمين المكرياني:

ذكر الشيخ المدرس أن الملا مُحَمَّد قد وصل إلى مرحلة الإجازة وأنهى تحصيله العلمي في عصره سنة ١٣٥٩هـ، غير أنه لم يترجم له(١٥٨).

١٣. الشيخ مُحَمَّد **النێرگسەجاڕی**:

أحد أبناء الشيخ معروف **النێرگسەجاڕی**، درس لدى الشيخ عبدالكريم المدرس في بيارة حتى وصل إلى مرحلة الإجازة سنة ١٣٥٩هـ(١٥٩).

١٤. الملا مجيد الكاني ساردي الوارماوايي:

تخرج في مدرسة بيارة سنة ١٣٦٠هـ، عندما كان الشيخ عبدالكريم مدرسًا لها، ورجع بعد ذلك إلى قريته إمامًا، وتنقل بين أماكن عدة، وقد زار البيت الحرام، وتوفي سنة ١٣٨١هـ(١٦٠).

١٥. الملا قادر بن الحاج أحمد الهاروني(١٦١):

١٦. الملا أحمد ابن الصوفي محمود **الكوێرەکی** (١٦٢):

١٧. الملا علي **الكوێرەکی** (١٦٣):

١٨. المحمود الكاني **بەردینەیی**:

أحد المتخرين في مدرسة بيارة في عصر الشيخ المدرس، وبعد تخرجه أصبح مدرسًا في قرية (عنب) قرب حلبجة(١٦٤).

١٩. الملا فتاح الشاتري(١٦٥):

أشار الشيخ المدرس إلى أن الملا فتاح حصل على الإجازة العلمية في فترة تدريسه في بيارة سنة ١٣٦٢هـ، وعين إمامًا في منطقة شهرزور.

٢٠. الملا صالح **ژاڵەناوی**: (...-١٣٨٤هـ)

عالم فاضل من عشيرة (**وەلی**)، صرف شطرًا من عمره في تحصيل العلوم الإسلامية في مدرسة بيارة، فقرأ النحو والصرف والمنطق والبلاغة والأصول والفقه حتى تخرج عند الشيخ المدرس، ورجع إلى وطنه وأقام في قرية (**قەڵاتەبزان**) في منطقة (**گەرمیان**) إمامًا ومدرسًا، وبعد نحو ثمانية سنين انتقل إلى قضاء دربنديخان وتوفي هناك(١٦٦).

٢١. الملا صديق ابن الخليفة الملا رحيم الهوشاري:

كان والده قد تخرج في بيارة عند مدرسها الأول الملا عبدالقادر، ودخل الطريقة النقشبندية على يد الشيخ عمر ضياء الدين، ولم يزل مرتبطا ببيارة وجدد عهده بها في عصر الشيخ المدرس، فأرسل إليه إبنه الملا صديق ليستفيد من علمه الغزير وأدبه الرفيع، فلازم الشيخ إلى أن حصل

على الإجازة(١٦٧).

٢٢. الملا سعيد الگلێجاڵی:

كان رجلًا صالحًا ذا خلق حسن، وكان ابتداء دراسته في بيارة، فبدأ بقراءة كتاب تصريف الزنجاني في الصرف ودوام على درسة بقية العلوم الأخرى حتى نال الإجازة على يد الشيخ المدرس، ورجع بعد ذلك إلى قريته، واشتغل بالإمامة والتدريس(١٦٨).

٢٣. الملا مجيد الولد بەگی:

جاء إلى مدرسة بيارة في أواخر دراسته، حيث قرأ رسالة خلاصة الحساب لبهاء الدين العاملي وأخذ الإجازة، وصار مدرسًا في قرية (دەوڵەت ئاوا) التابعة لمدينة (ڕوانسەر) في شرقي كردستان، عند أولاد سيد الدولة: السيد طاهر الهاشمي، والسيد وجيه الدين، والسيد عبدالقادر(١٦٩)، توفي سنة ٢٠٠٧م(١٧٠).

٢٤. الملا مُحَمَّد بن الملا أحمد الهوشاري(١٧١):

٢٥. الملا مُحَمَّد أمين الباني(١٧٢):

٢٦. الملا عبدالقادر الخۆشناوی:

ذكر الشيخ المدرس في ترجمة تلميذه هذا، أنه بعدما نال الإجازة على يديه تولى التدريس في قرية (ناوەند) قرب مدينة ڕەواندوز (١٧٣).

٢٧. الشيخ نجم الدين الحوتاشي:

أحد أبناء الشيخ عبدالقادر الحوتاشي، وآخر من تخرج في مدرسة بيارة في عصر الشيخ عبدالكريم المدرس(١٧٤).

الخاتمة

في نهاية هذه الدراسة عن مدرسة بيارة ودورها العلمي في كردستان العراق، يمكن الإشارة إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها:

أولًا: شهدت منطقة (هورامان) حركة علمية وثقافية بارزة منذ وقت مبكر من وصول الإسلام إليها، واستمرت لعدة قرون، وكانت المدارس والمراكز العلمية التي ظهرت فيما بعد امتدادًا طبيعيًا لتلك الحركة الفكرية.

ثانيًا: أدى الشيوخ النقشبنديون الهوراميون دورًا مهمًا وفعالًا في إنشاء المدارس وبعث النشاط الديني وخدمة العلوم الشرعية في المنطقة، وكانت مدرسة بيارة التي أسسها الشيخ (عمر ضياء الدين) وحافظ عليها أبناؤه من بعده أبرز مثال لذلك، وقد تلتها مدارس دينية أخرى في كردستان العراق وإيران.

ثالثًا: أصبحت مدرسة بيارة بفضل القائمين عليها ومدرسيها الكبار؛ إحدى المراكز العلمية والعرفانية الشهيرة على مستوى العراق والدول المجاورة، واستطاعت خلال مسيرتها المعرفية التي دامت لأكثر من قرن تخريج مئات العلماء الكبار.

رابعًا: معظم العلماء الذين تخرجوا في هذه المدرسة كانوا من منسوبي الشيوخ النقشبندية، فجمعوا بين العلم والعرفان، وكان لهم أثر كبير في الجوانب المختلفة للحياة، فمنهم: المدرس والمؤلف والشاعر والقاضي والمفتي.

خامسًا: يعد عصرا الملا عبدالقادر والشيخ المدرس من أهم العصور التي مرت بها المدرسة في تاريخها، حيث قصدها الطلاب من أنحاء مختلفة، وكانت الدراسة فيها تسير بانتظام من غير انقطاع، وتزدحم المدرسة بالطلاب يومًا بعد يوم، وغالب العلماء الذين تخرجوا في بيارة كانوا من مجازي هذين المدرسين.

هوامش البحث

(١) سلسلة جبلية تقع في غرب إيران وشمال شرق العراق، تقع على هذه السلسلة مدن: (نەوسود ونۆدشه وپاوه ودزڵی) في الجانب الإيراني، وقرية: (طويلة) وناحية (بيارة) في الجانب العراقي، وهي ذات طبيعة خلابة ومناظر مدهشة، ومعظم سكان هذه المنطقة يتحدثون باللهجة الهورامية، وهي جزء من اللغة الكردية الكورانية.

(٢) نشر هذه المذكرات الأستاذ محمود محمد أحمد في مجلة كاروان (المسيرة) العدد ٣٦، لسنة ١٩٨٦، تحت عنوان: حلقات مفقودة من تاريخ شهرزور. وهي مكتوبة باللغتين العربية والفارسية، فقام الأستاذ محمود بترجمة القسم الفارسي إلى العربية. وتعد هذه الوثيقة من أهم الوثائق التاريخية التي ألقت الضوء على كثير من المحطات المفقودة من تاريخ الكرد، ولا سيما فيما يتعلق بالحالة الدينية والثقافية في كردستان، فقد حوت معلومات قيمة لمدة (٧٦٠) سنة؛ حيث قام السيد إبراهيم الحسيني ابتداء من عام ٥٣٠ هـ، بكتابة ذكرياته على أوراق ذلك المصحف، وجاء بعده علماء آخرون من عائلته فأضاف كل واحد منهم بعضًا من ذكرياته عليه، حتى جاء الملا محمد السرطتي عام ١٢٩٠هـ، فجمع كل هذه الذكريات وتشكلت منها حلقة تاريخية مهمة.

(٣) أحد أحفاد الإمام موسى الكاظم، فهو إبراهيم بن عباس بن عبدالله بن محمد بن منصور بن عبدالعزيز بن إسماعيل المحدث بن الإمام موسى الكاظم، والسيد إبراهيم هو أول من جاء إلى كردستان من هذه العائلة وذلك سنة ٥٣٥ هـ، كما نصت الوثيقة على ذلك.

(٤) آل أمر المصحف المخطوط إلى دار المخطوطات العراقية وسجل تحت رقم (١٦٤٢٥).

(٥) حدد الأستاذ محمود هذه القرية بـ(طويلة)، ولكنا لا نجد دليلا على ذلك، وإذا كانت القرية المذكورة في الوثيقة واقعة في الجزء الشمالي من كردستان؛ فالأجدر بهذا الوصف قرية بيارة الواقعة شمال شرقي (حلبجة)، وذلك لما ذكره الشيخ المدرس في ترجمة الملا إبراهيم البياري، حيث كانت عائلته معروفين بالعلم والتدريس لمدة قرون على التوالي في بيارة، ولكن ذلك محل نظر أيضا؛ لأن السيد إبراهيم ذكر أن المسافة بين قرية (جبراباد) والقرية التي ذهب إليها في هورامان مسافة مشي يوم واحد، ومن المعلوم أن (جبراباد) الواقعة شرقي ناحية خورمال لا تبعد هذه المسافة الكبيرة عن (بيارة) و(طويلة)، وبناء على ذلك فيمكن أن تكون القرية المذكورة إحدى قرى هورامان الشرق.

(٦) انظر: محمود أحمد محمد: حلقة مفقودة من تاريخ شهرزور: ١٤١.

(٧) يبدو أنه من بيت السادات أيضا، فقد ذكر السيد إبراهيم في وثيقته أنه لما سكن قرية (جبراباد) شرقي شهرزور صاحب إمام القرية (بابا ناواز) مدة، وأشار إليه أن ابن عمه (يقصد به السيد مصطفى العريضي) مدرس في إحدى قرى هورامان، فذهب إليه السيد إبراهيم، وبقي عنده لمدة سنتين. لكن السيد إبراهيم لم يشر في وثيقته إلى شخص بهذا الاسم في عائلته.

(٨) انظر: عبدالكريم المدرس: علماؤنا في خدمة العلم والدين، عني بنشره: محمد علي القرداغي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣-١٩٨٣، ١٣٨، يادى مەردان (تذكار الرجال)، انتشارات كردستان، سنندج، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ ش، ٥١١/٢-٥١٢، بنەماڵەی زانیاران (العوائل العلمية)، طهران، آناة، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ش، ٣٢١.

(٩) انظر: حلقة مفقودة من تاريخ شهرزور: ١٤٣-١٤٤.

(١٠) أحد أحفاد السيد إبراهيم الحسيني.

(١١) انظر: علماؤنا: ١٣٨.

(١٢) انظر: علماؤنا: ١٣٧، ڕۆژگاری ژیانم (أيام حياتي)، إعداد وتعليق: رئوف محمودي، انتشارات كردستان، سنندج، ١٣٩٢ ش: ٢٠٥.

(١٣) انظر: حلقة مفقودة من تاريخ شهرزور: ١٤٥.

(١٤) انظر: عثمان سراج الدين: سراج القلوب، بدون بيانات: ٧٦، علماؤنا: ٤١٣، تذكار الرجال: ١٥٩/٢.

(١٥) هو الشيخ عمر ضياء الدين بن الشيخ عثمان سراج الدين الأول، كان والده أحد أشهر خلفاء مولانا خالد النقشبندي، ولد في بيارة التابعة لمحافظة حلبجة، فتربى في بيت العلم والزهد والمعرفة، وبدأ دراسته لدى إثنين من كبار أساتذة العائلة وهما الملا محمود الدشةيي والملا حامد الكاتب، وانتقل إلى كركوك مدة ثم رجع إلى (طويلة)، وقرأ العلوم العربية من النحو والصرف والفقه الشافعي، ودخل في سلك التصوف واكتساب المعارف الإلهية حتى أجازه أبوه واستخلفه، وبعد وفاة والده وأخيه الأكبر الشيخ محمد بهاء الدين؛ انتقل إلى بيارة وسكن بها. وقد لعب الشيخ ضياء الدين دورا كبيرًا في إنشاء المدارس الدينية وبناء الخانقاوات، وخدمة العلوم الإسلامية، ونشر الثقافة الدينية في كردستان، وقد أنشأ مكتبة كبيرة لمدرسة بيارة وجمع لها كتبًا نادرة ومهمة في مختلف الفنون، فكان لا يجد كتابًا إلا وأوقفه على هذه المكتبة، توفي سنة ١٣١٨. انظر: علماؤنا: ٤١٠-٤١٣، تذكار الرجال: ١٤٩/٢-١٦٤، سراج القلوب: ٧٦-٧٧.

(١٦) هو الشيخ محمد عثمان ابن الشيخ علاءالدين النقشبندي، المشهور بسراج الدين الثاني، ولد سنة ١٣١٤هـ في قرية (سەفی ئاوا) شرقي كردستان، درس العلوم العربية من النحو والصرف والفقه وجانبا من المنطق، ثم دخل سلك التصوف ورياضة النفس حتى وصل إلى مقام الإرشاد، وعندما توفي والده أقام مقامه في بيارة، وانتقل سنة ١٣٧٨هـ إلى (دورود) وأنشأ فيها مدرسة عامرة بطلاب العلم، وبقي هناك إلى عام ١٣٩٤هـ، رجع بعدها إلى مركزها الأصلي بيارة، ولم يلبث طويلا حتى توجه إلى بغداد سنة ١٩٧٩م، واستقر أخيرا في استنبول وتوفي هناك ١٩٩٧م. انظر: سراج القلوب: ١٠٢، عبدالكريم المدرس: تذكار الرجال: ٣٠٩/٢.

(١٧) هو الشيخ علاء الدين ابن الشيخ عمر ضياء بن الشيخ عثمان سراج الدين الطويلي، ولد في طويلة سنة ١٢٨٠هـ، ختم القرآن الكريم والكتب البدائية، ثم درس علوم النحو والصرف والفقه، ودخل في الطريقة عند عمه الشيخ محمد بهاء الدين حتى نال الإجازة في الإرشاد، وبعد ثلاث سنوات من وفاة والده؛ ذهب إلى (دورود) إحدى قرى شرقي كرستان، وبنى مدرسة دينية وعين الملا محمد مدرسا لها، فصارت هي الآخر مركزًا علميًا شهيرًا، وقد رجع إلى بيارة بعد وفاة أخيه الشيخ نجم الدين، وأشرف على مدرسة أبيه وعين لها جماعة من المدرسين، لكن أحدا منهم لم يستقر فيها إلى أن جاء الشيخ عبدالكريم المدرس وبقي هناك أربعا وعشرين سنة. انظر: علماؤنا: ٤٠٦، تذكار الرجال: ٣٠٨/٢-٣١٣، سراج القلوب: ٨٨-٩٠.

(١٨) انظر: سراج القلوب: ١٣٨.

(١٩) انظر: سراج القلوب: ١٣٨، علماؤنا: ٤١٣.

(٢٠) انظر: تذكار الرجال: ١٥٨/٢.

(٢١) هو السيد محمد سعيد ابن السيد مهدي ابن السيد رحمت ابن السيد سعدي الباينجوئي البيرخضري، ولد سنة ١٢٢٧هـ، في قرية (كوچك چەرموو)، كان محبا للعلم والعلماء أسس في قريته مدرسة كبيرة تعاقب عليها مدرسون كبار واستمرت لمدة أكثر من قرن، توفي ١٢٨٠هـ. انظر: العوائل العلمية، ٤١٠-٤١٢، بابا شيخ مرودخ الروحاني: تاريخ مشاهير الكرد، ترجمه من الفارسية: ماجد مردوخ روحاني، الطبعة الأولى، أربيل ٢٠١١م، ٤٠٦/١، أحمد حميد بيرخضري، أنور كامل بيرخضري: مشاهير السادة البيرخضرية، مطبعة رەهەند، السليمانية، ٢٠١٣م، ١٩٢-١٩٣.

(٢٢) انظر: علماؤنا: ٤١٢، تذكار الرجال: ١٥٩/٢، العوائل العلمية: ٤١٥.

(٢٣) انظر: سراج القلوب: ٧٧.

(٢٤) انظر: العوائل العلمية: ٣١٢.

(٢٥) هو الشيخ نجم الدين ابن الشيخ عمر ضياء الدين النقشبندي، ولد في بيارة سنة ١٢٨٠هـ، وتربى في بيت العلم والزهد والولاية، قرأ القران الكريم والكتب الصغار المعتادة في عصره، ثم درس النحو والصرف والفقه والتصوف حتى وصل إلى مستوى جيد، وكان الشيخ أديبا بارعا وله قصائد بالفارسية، ودخل في سلك التصوف على يد عمه الشيخ بهاء الدين ووالده الشيخ ضياء الدين وأخذ إجازة الإرشاد، وبعد وفاة والده تولى الإشراف على المدرسة إلى أن توفي سنة ١٣٣٧هـ. انظر: علماؤنا: ٦٠٢_٦٣، تذكار الرجال: ٢٨١/٢-٢٨٤، العوائل العلمية، ٣١٦-٣١٧، سراج القلوب: ٨٤-٨٦.

(٢٦) انظر: علماؤنا: ٤٠٦.

(٢٧) انظر: علماؤنا: ٤٠٥-٤٠٦، تذكار الرجال: ٣١١/٢.

(٢٨) انظر: علماؤنا: ٣٠٨، ٣٠٩، ٤١٢، ٤١٣، تذكار الرجال: ١٥٩/٢، ٥١٧-٥١٨، العوائل العلمية: ٣٨٨.

(٢٩) انظر: علماؤنا: ٣٠٨- ٣٠٩، تذكار الرجال: ١٥٩/٢، ٥١٨، العوائل العلمية، ٣٨٨، سراج القلوب: ١٣٩.

(٣٠) انظر: علماؤنا: ٣٠٨- ٣٠٩، تذكار الرجال: ١٥٩/٢، العوائل العلمية، ٣٨٨، سراج القلوب: ١٢٢.

(٣١) علماؤنا: ٣٠٩، ٤١٣، العوائل العلمية، ٣٨٨-٣٨٩.

(٣٢) انظر: الملا حسن القاضي: ديوانى شاهۆ، جمع وإعداد: كاردۆخى، مطبعة ئاكام، السليمانية، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م: ١٨.

(٣٣) أعتقد أن له كتبًا ومؤلفات أخرى في مختلف العلوم، ولكن مع الأسف ضاعت وطواها النيسان.

(٣٤) بعض هذه الرسائل محفوظة في مكتبة الملا عبدالله الجروستاني الخاصة.

(٣٥) انظر: علماؤنا: ٣٠٩.

(٣٦) انظر: المصدر نفسه: ٨٦.

(٣٧) انظر: علماؤنا: ٣٢٥-٣٢٦، تذكار الرجال: ٣١١/٢، سراج القلوب: ١٢٥.

(٣٨) انظر: علماؤنا: ٣٢٦، تذكار الرجال: ٣١١/٢.

(٣٩) انظر: علماؤنا: ٨٦-٨٧، تذكار الرجال: ٣١١/٢.

(٤٠) انظر: علماؤنا: ٨٦-٨٧، ٣٢٥-٣٢٦، زبير بلال إسماعيل: علماء ومدارس أربيل، مطبعة الزهراء الحديث، موصل، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤، ١٢٠، طاهر ملا الله البحركي: حياة الأمجاد من العلماء الأكراد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ_٢٠١٥م، عزيزي مەلای رەش: مەلای رەش (الملا الأسود)، مطبعة منارة، أربيل، ٢٠١٠م، ٥_٩.

(٤١) ذكر الملّا طاهر البحركي أن الشيخ طه الباليساني أخذ الإجازة العلمية من الملا عبدالقادر الكبير في بيارة، انظر: حياة الأمجاد: ٦/٢.

(٤٢) انظر: علماؤنا: ٢٥٢، حياة الأمجاد: ٦/٢.

(٤٣) علماؤنا: ٢٥٣.

(٤٤) سراج القلوب: ١٢٥، تذكار الرجال: ٣١١/٢.

(٤٥) انظر: علماؤنا: ٢٥٣، حياة الأمجاد: ٦/٢-٧.

(٤٦) انظر: علماؤنا: ٣٢٤_٣٢٦، تذكار الرجال: ٥٨١/٢، هامش رقم: ٣.

(٤٧) انظر: علماؤنا: ٣٢٦.

(٤٨) انظر: علماؤنا: ٣٢٧-٣٢٨، العوائل العلمية: ٣١٩.

(٤٩) انظر: علماؤنا: ٤٠٦، تذكار الرجال: ٣١٢/٢.

(٥٠) انظر: سراج القلوب: ١٢٥.

(٥١) انظر: علماؤنا: ٣٢٨، تذكار الرجال: ٣١١/٢.

(٥٢) انظر: تذكار الرجال: ٦٣٣/٢، هامش رقم: ١.

(٥٣) انظر: علماؤنا: ٣٢٩.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه.

(٥٥) انظر: محمد الشيخ طه الباليساني: يوم القيامة في نظر العقل والنقل، تقديم: د. أحمد محمد الباليساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م، المقدمة: ٣، حياة الأمجاد: ٩٣/٣.

(٥٦) انظر: حياة الأمجاد: ٩٤/٣.

(٥٧) انظر: سراج القلوب: ١٢٥، تقريض الشيخ عثمان سراج الدين لكتاب الألطاف الإلهية في شرح الدرر الجلالية، بدون بيانات: ١٨/١.

(٥٨) انظر: يوم القيامة في نظر العقل والنقل: ٤.

(٥٩) انظر: المصدر نفسه: ٧.

(٦٠) انظر: تقريض كتاب الألطاف الإلهية في شرح الدرر الجلالية : ١٢٥.

(٦١) انظر: ملا محمد باقر مدرس: زندگينامه، ضمن جامع الفوائد، انتشارات كردستان، سنندج، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ش: ٥-٧، علماؤنا: ١٢٥.

(٦٢) انظر: زندگينامه، ضمن جامع الفوائد: ٨.

(٦٣) انظر: المصدر نفسه: ٩-١٤.

(٦٤) مقابلة شخصية مع ابنه الأستاذ الملا عارف بتاريخ ٢٠٠٥/٥/١٧، نقلا عن: د. مسعود: حقيقة البشر للعلامة البالكي، دراسة وتحقيق، المركز الثقافي، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ش: ٤، ٥٢.

(٦٥) انظر بعضا من هذه المؤلفات في رسالته عن حياته: زندگينامه: ٢٠-٣١.

(٦٦) مقابلة شخصية مع ابنه الأستاذ الملا عارف بتاريخ ٢٠٠٥/٥/١٧، زندطينامة: ٤٤، تقريض الشيخ عثمان سراج الدين لكتاب الألطاف الإلهية، بدون بيانات: ٢/١.

(٦٧) انظر: تقريض الشيخ عثمان سراج الدين لكتاب الإلطاف الإلهية في شرح الدرر الجلالية: ٢/١.

(٦٨) انظر: د. مسعود، مقدم تحقيق حقيقة البشر للعلامة البالكي : ٦٠.

(٦٩) انظر: تقريض الشيخ المدرس لكتاب الألطاف الإلهية في شرح الدرر الجلالية: ١٨/١.

(٧٠) انظر: برهان محمد أمين الكاني ساناني: مقدمة المنطق المهدوي للبالكي، انتشارات كردستان، سنندج: ٣.

(٧١) انظر: تقريض الشيخ المدرس لكتاب الألطاف الإلهية في شرح الدرر الجلالية: ١٨/١.

(٧٢) مقابلة شخصية مع تلميذه د. صباح محمد نجيب البرزنجي، بتاريخ ٢٠١٩/١/٢٦.

(٧٣) انظر: أحمد علي الصوفي: خطط الموصل، مطبعة الإتحاد الجديدة، الموصل، الطبعة الأولى، ١٩٥٣: ١٨/٢.

(٧٤) انظر: تذكار الرجال: ٥٧٩/٢، هامش رقم ١.

(٧٥) عەزیزی مەلای ڕەش: فەقێیەتی لە دەشتی هەولێر، (الدراسة الدينية في سهل أربيل)، مقال منشور في مجلة رۆشنبیری نوآ، (المثقف الجديد)، العدد ١١٠، لسنة ١٩٨٦. ١٢٤، د. عماد عبدالسلام، مراكز ثقافية مغمورة في كردستان، مؤسسة موكرياني، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ٤٦، تذكار الرجال: ٣١٢/٢.
(٧٦) انظر: مجدى مەلا كريم: فەقێ و فەقێیەتی لە کوردستانی جاراندا، (الدراسة الدينية في غابر كردستان)، مقال منشور في مجلة بەیان، العدد ٨، لسنة ١٩٧٣، ٥٤.
(٧٧) كلمة فارسية تعني الاحتراق وأن الموصوف بها شغوف بالعلم والاجتهاد والسعي الدؤوب، انظر: الدراسة الدينية في سهل أربيل: ١١٤.
(٧٨) انظر: علماؤنا: ٣٢٨، مراكز ثقافية مغمورة في كردستان: ٤٦.
(٧٩) انظر: الدراسة الدينية في غابر كردستان: ٥٤.
(٨٠) انظر:علماؤنا: ٣٢٨، تذكار الرجال: ٤٠١/٢، الهامش، مراكز ثقافية مغمورة في كردستان: ٤٦.
(٨١) انظر: علماؤنا: ٣٢٨، مراكز ثقافية مغمورة في كردستان: ٤٦.
(٨٢) الشيخ محمد الخال: البيتوشي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م: ٢٠.
(٨٣) سراج القلوب: ٧٧، تذكار الرجال: ١٥٩/٢.
(٨٤) انظر: علماؤنا: ٢١٧، ٢٢٦، ٢٤٤، ٥٣٧، أيام حياتي: ٧٠، ٩٩، ١٩٨، الدراسة الدينية في غابر كردستان: ٥٥، الدراسة الدينية في سهل أربيل: ١٢٩-١٣٠.
(٨٥) انظر: علماؤنا: ٢٤٤، أيام حياتي، ١٩١، الدراسة الدينية في غابر كردستان: ٥٥، الدراسة الدينية في سهل أربيل: ١٣٠.
(٨٦) انظر: علماؤنا: ٢٢٦، ٢٤٤، الدراسة الدينية في غابر كردستان: ٥٥، الدراسة الدينية في سهل أربيل: ١٣٠.
(٨٧) انظر: علماؤنا: ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٦، أيام حياتي: ١٨٣، حياة الأمجاد: ١٨٨/٢، الدراسة الدينية في غابر كردستان: ٥٥، الدراسة الدينية في سهل أربيل: ١٣٠-١٣١.
(٨٨) انظر: علماؤنا: ٢٢٦، ٢٤٤، أيام حياتي، ١٤٨، الدراسة الدينية في غابر كردستان: ٥٥، الدراسة الدينية في سهل أربيل: ١٣٠.
(٨٩) انظر: علماؤنا: ٥٣٧، الدراسة الدينية في غابر كردستان: ٥٥، الدراسة الدينية في سهل أربيل: ١٣٠.
(٩٠) انظر: علماؤنا: ٤١٤، أيام حياتي: ٢٠٠، الدراسة الدينية في غابر كردستان: ٥٥، الدراسة الدينية في سهل أربيل: ١٣١.
(٩١) انظر: أيام حياتي: ١٩١، الدراسة الدينية في غابر كردستان: ٥٥، الدراسة الدينية في سهل أربيل: ١٣١.
(٩٢) سراج القلوب: ١٢٢.
(٩٣) انظر: المصدر نفسه.
(٩٤) انظر: تذكار الرجال: ١٥٩/٢، ٥١٩.
(٩٥) انظر: مراكز ثقافية مغمورة في كردستان: ٤٦، تقريض الشيخ المدرس لكتاب الألطاف الإلهية:١٧/١.
(٩٦) علماؤنا: ٤١٣.
(٩٧) انظر: علماؤنا: ٢٩٠، تذكار الرجال: ٥٢، ٥٢٢، حياة الأمجاد: ٨٥/٢.
(٩٨) انظر: تذكار الرجال: ٥٨٩/٢.
(٩٩) انظر: علماؤنا: ١٠١-١٠٣، حياة الأمجاد: ١٧٠/١.
(١٠٠) انظر: علماؤنا: ٣١١-٣١٣، ٥٥٠، تذكار الرجال: ٥١٩/٢، ٥٢٦-٥٢٧، أيام حياتي: ٢١٥، حياة الأمجاد: ٢٠٢/٢.
(١٠١) انظر: علماؤنا: ٢٨٨.
(١٠٢) انظر: علماؤنا: ٢٨٨-٢٨٩، تذكار الرجال ٥١٩/٢، ٥٢٤-٥٢٥، حياة الأمجاد: ٨٠/٢.
(١٠٣) انظر: علماؤنا: ٣٦٢، حياة الأمجاد: ١٣٣/٢.
(١٠٤) انظر: عبدالكريم المدرس: علماؤنا: ٥٣٠.
(١٠٥) انظر: علماؤنا: ٥٥٠-٥٥١، تذكار الرجال: ٥٢٠/٢، ٥٨٨، أيام حياتي، ٢٠٨، حياة الأمجاد: ٨٠/٣.
(١٠٦) انظر: حياة الأمجاد: ١٨٨/٢.
(١٠٧) انظر: علماؤنا: ٣٠٩، تذكار الرجال: ١٥٩، ٥٢٠.
(١٠٨) انظر: حياة الأمجاد: ١٨٨/٢-١٨٩، علماء ومدارس أربيل، ١١٦-١١٧.
(١٠٩) انظر: علماؤنا: ٣٦٧، تذكار الرجال: ٥٨٦/٢-٥٨٧، أيام حياتي، ٢٠٧، حياة الأمجاد: ٢٣١/٢.
(١١٠) انظر: علماؤنا: ٤١٤، حياة الأمجاد: ٣٣٦/٢-٣٣٧.
(١١١) انظر: علماؤنا: ٢٩٢-٢٩٣، ٣٦٨، أيام حياتي، ٦٩-٧١، حياة الأمجاد: ٢٤٢/٢-٢٤٣.

(١١٢) انظر: علماؤنا: ٥٦١-٥٦٢.
(١١٣) انظر: مشاهير السادة البيرخضرية: ٢١٠-٢١٣.
(١١٤) انظر: علماؤنا: ٢٨٩، حياة الأمجاد: ٧٩/٢.
(١١٥) انظر: علماؤنا: ١٣٧، ٣٣٩.
(١١٦) انظر: علماؤنا: ٥٦٧-٥٦٨، تذكار الرجال: ٥٢٠/٢، ٥٨٤-٥٨٥، أيام حياتي، ٢٠٥، حياة الأمجاد: ٢٥٦/٣.
(١١٧) انظر: علماؤنا: ٣٥٩-٣٦١، تذكار الرجال ٥١٩/٢، ٥٧٥-٥٧٦، أيام حياتي، ٢١٥، حياة الأمجاد: ١٣١/٢-١٣٢، محمد علي القرداغي: إحياء تراث علماء الكرد من خلال مخطوطاتهم، مؤسسة ئاراس، أربيل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ١٣٠/٦-١٣١.
(١١٨) انظر: علماؤنا: ٥٣١-٥٣٢، تذكار الرجال: ٥١٩/٢، ٥٧٤.
(١١٩) انظر: علماؤنا: ٢٩٩-٣٠١، تذكار الرجال: ٥٢/٢، أيام حياتي، ٢٠٨، ٢١٤، حياة الأمجاد: ١٧٨/٢.
(١٢٠) انظر: علماؤنا: ١١٤، ٣٥٨.
(١٢١) انظر: علماؤنا: ١١٩، تذكار الرجال: ٣١١/٢.
(١٢٢) انظر: علماؤنا: ١١٦-١٢٠، تذكار الرجال: ٥٢٠/٢، ٥٩١، ٥٩٣، أيام حياتي: ٢٠٧، حياة الأمجاد: ١٧٢/١
(١٢٣) انظر: علماؤنا: ٥٣٦-٥٣٧، أيام حياتي: ٢١٥.
(١٢٤) انظر: تاريخ مشاهير كرد: ٣٠٦/٢-٣٠٧، حياة الأمجاد: ٦٦/١-٦٧.
(١٢٥) انظر: علماؤنا: ٢٩٥-٢٩٦، العوائل العلمية، ٣٥٣-٣٥٤.
(١٢٦) انظر: العوائل العلمية، ٢١٩-٢٢١، حياة الأمجاد: ٩٥/٢-٩٦.
(١٢٧) انظر: علماؤنا: ١٢٤، تذكار الرجال: ٥٢٠/٢، ٥٧٧، حياة الأمجاد: ١٨٠/١.
(١٢٨) انظر: حياة الأمجاد: ٢٢٦/٢.
(١٢٩) علماؤنا: ٣١٣-٣١٥، تذكار الرجال ٥١٩/٢، ٦٢١، ٦٣٠-٦٣٢، حياة الأمجاد: ٢٠٧/٢.
(١٣٠) انظر: إبراهيم الدروبي: البغداديون، ١٧٣-١٧٥، يونس السامرائي: تاريخ علماء بغداد في القرن الرابع عشر،٥٤٤-٥٤٥.
(١٣١) انظر: أيام حياتي، ١٧٦.
(١٣٢) انظر: علماؤنا: ١٢١-١٢٢، العوائل العلمية، ٢٩٧، ٣٠٨، حياة الأمجاد: ١٧٣/١.
(١٣٣) انظر: محمد الملا حسين: نبذة مختصرة عن حياة أبيه، مخطوط، ٢٠٠٢، نقلا عن: علي وهاب: الملا عبدالقادر المدرس وجهوده في التدريس، غير منشور: ٣٤.
(١٣٤) انظر: علماؤنا: ٥٧٠.
(١٣٥) انظر: علماؤنا: ٧٧-٨٠، تذكار الرجال: ١٥٩، ٥٢٠.
(١٣٦) انظر: علماؤنا: ٣٠٩، تذكار الرجال: ٥٢٠/٢.
(١٣٧) انظر: تذكار الرجال: ٥٢٠/٢.
(١٣٨) انظر: إحياء تراث علماء الكرد من خلال مخطوطاتهم: ٣٨٠/٣، ٣٩٢، ١٤٤/٤، حياة الأمجاد: ٣٣٤/٣-٣٣٥.
(١٣٩) انظر: علماؤنا: ١٢٤، ٤١٣، تذكار الرجال: ١٥٩، ٥٢٠.
(١٤٠) انظر: علماؤنا: ١١٩.
(١٤١) انظر: علماؤنا: ٤٠٥-٤٠٦، تذكار الرجال: ٣١١/٢.
(١٤٢) انظر: تذكار الرجال: ٣١٢/٢.
(١٤٣) انظر: علماؤنا: ٣٢٨، أيام حياتي، ١٩٠-١٩١.
(١٤٤) انظر: تذكار الرجال: ٣١٢/٢، علماؤنا: ٣٢٧.
(١٤٥) انظر: تذكار الرجال: ٣١٢/٢، علماؤنا: ٣٢٨.
(١٤٦) انظر: علماؤنا: ٢١٥، حياة الأمجاد: ٣٠١/١.
(١٤٧) انظر: أيام حياتي، ١٤٨-١٤٩، ١٥٥، ١٨٣.
(١٤٨) انظر: أيام حياتي: ١٤٨-١٤٩، ١٥٥، ١٨٣.
(١٤٩) انظر: ١٩١-١٩٢.
(١٥٠) انظر: المصدر نفسه: ١٩٢.
(١٥١) انظر: المصدر نفسه: ١٩٢.

(١٥٢) انظر: المصدر نفسه: ١٩٢، علماؤنا: ٤١٤.
(١٥٣) انظر: أيام حياتي: ١٩٣.
(١٥٤) انظر: المصدر نفسه.
(١٥٥) انظر: المصدر نفسه: ١٩٤.
(١٥٦) انظر: المصدر نفسه: ١٩٥.
(١٥٧) انظر: أيام حياتي: ١٩٥، علماؤنا: ٢٢٦، حياة الأمجاد: ٣١٥/١.
(١٥٨) انظر: أيام حياتي: ١٩٦.
(١٥٩) انظر: أيام حياتي: ١٩٦.
(١٦٠) انظر: المصدر نفسه.
(١٦١) انظر: المصدر نفسه.
(١٦٢) انظر: المصدر نفسه.
(١٦٣) انظر: المصدر نفسه: ١٩٧.
(١٦٤) انظر: المصدر نفسه.
(١٦٥) انظر: المصدر نفسه: ١٩٨.
(١٦٦) انظر: علماؤنا: ٢٤٤، أيام حياتي: ١٩٨، حياة الأمجاد: ٣٥٢/١.
(١٦٧) انظر: أيام حياتي: ١٩٨.
(١٦٨) انظر: المصدر نفسه: ١٩٩.
(١٦٩) انظر: المصدر نفسه: ٢٠٠.
(١٧٠) انظر: هامش رقم ١ من المصدر نفسه.
(١٧١) انظر: المصدر نفسه: ٢٠٠.
(١٧٢) انظر: المصدر نفسه.
(١٧٣) انظر: المصدر نفسه.
(١٧٤) انظر: المصدر نفسه.

المصادر

١. إحياء تراث علماء الكرد من خلال مخطوطاتهم، مُحَمَّد علي القرداغي، مطبعة الخنساء، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، المجلد الثالث والرابع. وطبعة أخرى: مؤسسة ئاراس، أربيل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، المجلد السادس.
٢. بنەماڵەی زانیاران (العوائل العلمية)، عبدالكريم المدرس، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ش.
٣. تاريخ مشاهير الكرد، بابا شيخ مرودخ الروحاني، ترجمه من الفارسية: ماجد مردوخ روحاني، الطبعة الأولى، أربيل ٢٠١١م.
٤. تقريض كتاب الألطاف الإلهية في شرح الدرر الجلالية، الشيخ عثمان سراج الدين، المجلد الأول، بدون بيانات.
٥. تقريض كتاب الألطاف الإلهية في شرح الدرر الجلالية، الشيخ عبد الكريم المدرس، المجلد الأول، بدون بيانات.
٦. حقيقة البشر للعلامة البالكي، دراسة وتحقيق: د. مسعود مُحَمَّد علي، المركز الثقافي، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ش.
٧. حلقات مفقودة من تاريخ شهرزور، محمود مُحَمَّد أحمد، مقال منشور في مجلة كاروان (المسيرة) العدد ٣٦، سنة ١٩٨٦.
٨. حياة الأمجاد من العلماء الأكراد، طاهر ملا الله البحركي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ_٢٠١٥م.
٩. خطط الموصل، أحمد علي الصوفي، مطبعة الإتحاد الجديدة، الموصل، الطبعة الأولى، ١٩٥٣.
١٠. دیوانی شاهۆ، الملا حسن القاضي، جمع وإعداد: کاردۆخی، مطبعة ئاكام، السليمانية، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م.
١١. ڕۆژگاری ژیانم (أيام حياتي)، عبدالكريم المدرس، إعداد وتعليق: رئوف محمودي، انتشارات كردستان، سنندج.
١٢. زندگینامه، ضمن جامع الفوائد، ملا مُحَمَّد باقر مدرس، انتشارات كردستان، سنندج، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ش.

١٣. سراج القلوب، عثمان سراج الدين، بدون بيانات.مشاهير السادة البيرخضرية، أحمد حميد بيرخضري، أنور كامل بيرخضري، مطبعة ڕەهەند، السليمانية، ٢٠١٣م.
١٤. علماء ومدارس أربيل، زبير بلال إسماعيل، مطبعة الزهراء الحديث، موصل، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤.
١٥. علماؤنا في خدمة العلم والدين، عبدالكريم المدرس، عني بنشره: مُحَمَّد علي القرداغي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣_١٩٨٣.تقريضة لكتاب الألطاف الإلهية في شرح الدرر الجلالية، بدون بيانات، المجلد الأول.
١٦. فەقێ و فەقێیەتی لە کوردستانی جاراندا، (الدراسة الدينية في غابر كردستان)، محمدی مەلا کریم، مقال منشور في مجلة بەيان، العدد ٨، لسنة ١٩٧٣.
١٧. فەقێیەتی لە دەشتی هەولێر، (الدراسة الدينية في سهل أربيل)، عزیزی مەلای ڕەش، مقال منشور في مجلة ڕۆشنبیری نوێ، (المثقف الجديد)، العدد ١١٠، لسنة ١٩٨٦.
١٨. مەلای ڕەش (الملا الأسود)، عزیزی مەلای ڕەش، مطبعة منارة، أربيل، ٢٠١٠م.
١٩. مراكز ثقافية مغمورة في كردستان، د. عماد عبدالسلام رؤوف، مؤسسة موكرياني، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٢٠. مقدمة المنطق المهدوي للبالكي، برهان مُحَمَّد أمين الكاني ساناني، انتشارات كردستان، سنندج.
٢١. یادی مەردان (تذكار الرجال)، عبدالكريم المدرس، انتشارات كردستان، سنندج، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ ش.
٢٢. يوم القيامة في نظر العقل والنقل، مُحَمَّد الشيخ طه الباليساني، دراسة وتحقيق: د. أحمد مُحَمَّد الباليساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
٢٣. مقابلة شخصية مع د. صباح مُحَمَّد نجيب البرزنجي، بتاريخ ٢٠١٩/١/٢٦.

list of sources

1. Reviving the Heritage of Kurdish Scholars through Their Manuscripts, Muhammad Ali Al-Qardaghi, Al-Khansa Press, first edition, 1422 AH-2002 AD, volumes three and four. And another edition: Aras Foundation, Erbil, first edition, 2004 AD, Volume VI.
2. Scientific families, Abdul Karim Al-Modarres, Tehran, first edition, 1389 m.
3. The History of Famous Kurds, Baba Sheikh Marduk Rouhani, translated from Persian: Majid Marduk Rouhani, first edition, Erbil 2011.
4. Lending the Book of Divine Grace in Sharh Al-Durar Al-Jalaliya, Sheikh Othman Siraj Al-Din, Volume One, without data.
5. Lending the Book of Divine Grace in Sharh Al-Durar Al-Jalaliyah, Sheikh Abdul Karim Al-Modarres, Volume One, without data.
6. The Reality of Humans by Allama Al-Bali, study and investigation: Dr. Masoud Muhammad Ali, The Cultural Center, first edition, 1389 m.
7. Missing episodes from the history of Shahrazour, Mahmoud Muhammad Ahmad, an article published in Karwan magazine (Al-Masirah) No. 36, 1986.
8. The Glorious Life of Kurdish Scholars, Taher Mulla Allah Al-Bahrki, Dar Ibn Hazm, Beirut, first edition, 1436 AH - 2015 AD.
9. Mosul Plans, Ahmed Ali al-Sufi, New Union Press, Mosul, first edition, 1953.
10. Diwan Shaho, Mullah Hassan Al-Qadi, compiled and prepared by: Kardokhi, Akam Press, Sulaymaniyah, second edition, 2012.
11. (The Days of My Life), Abdul Karim Al-Modarres, prepared and commented by: Raouf Mahmoudi, Kurdistan publications, Sanandaj.
12. Zendkinama within the collector of benefits, Mulla Muhammad Baqir Mudarres, Kurdistan publications, Sanandaj, first edition, 1377 st.
13. Siraj Al-Quloub, Othman Siraj Al-Din, without data. Famous Messrs. Al-Birkhadari, Ahmed Hamid Birkhadhari, Anwar Kamel Birkhadari, Rahand Press, Sulaymaniyah, 2013.
14. Scholars and Schools of Erbil, Zubair Bilal Ismail, Al-Zahraa Modern Press, Mosul, 1404 AH-1984.
15. Our Scholars in the Service of Science and Religion, Abd al-Karim al-Mudarres, published on me by: Muhammad Ali al-Qardaghi, first edition, 1403_1983. An excerpt to the book of Divine Grace in Sharh al-Durar al-Jalilah, without data, volume one.
16. Religious Studies in Ancient Kurdistan, Muhammad Mulla Karim, an article published in Bayan Magazine, No. 8, 1973.

17. Religious Studies in the Erbil Plain, Aziz Mulla Rash, an article published in the New Culture Magazine, Issue 110, for the year 1986.
18. Al-Mulla Al-Aswad, Aziz Mulla Rash, Manara Press, Erbil, 2010 AD.
19. Submerged cultural centers in Kurdistan, d. Imad Abdel Salam Raouf, Mokhryani Foundation, first edition, 2008 AD.
20. Introduction to the Mahdism logic of Al-Balki, Burhan Muhammad Amin Al-Kani Sanani, Kurdistan Outreach, Sanandaj.
21. The Remembrance of Men, Abd al-Karim al-Modarres, Kurdistan publications, Sanandaj, first edition, 1385 st.
22- The Day of Resurrection in the Perspective of Reason and Transmission, Muhammad Sheikh Taha Al-Balisani, Study and Investigation: Dr. Ahmed Muhammad Al-Balisani, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, first edition, 2017.
23. Personal interview with Dr. Sabah Muhammad Najib Al-Barzanji, on January 26, 2019.

الجهود العلمية لأحمد مصطفى المراغي

The Scientific Efforts of Ahmed Mustafa Al-Maraghi

وسو زبير وسو البرزيويي

WASU ZUBAIR WASU AL-BARZIWI

07504742877

٠٧٥٠٤٧٤٢٨٧٧

samiwsuzubair@gmail.com

كلية العلوم الاسلامية الاساسية /جامعة غازي عثمان باشا /توكات/تركيا

جامع الحاج وفا/ رواندز/ شورش

College of Basic Islamic Sciences /Gaziosmanpaşa University/ Tokat/ Turkey

Al-Haj Wafa Mosque/ Rawanduz/ Shoresh

- تاريخ استلام البحث ٢٧ / ١١ / ٢٠٢١ م
- تاريخ قبـــول النشر ٨ / ١٢ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

يتناول هذا البحث الموسوم (الجهود العلمية لأحمد مصطفى المراغي ومنهجه في التفسير) حياة المراغي مولده ونشأته ولقبه وصفاته وأسرته ومذهبه , كما يشير إلى سيرته العامة وصلته بالعلماء وتعلمه وتعليمه وشيوخه, والتعريف بمدرسة محمد عبده وكلية دار العلوم ، وأخيرًا يتحدث عن آثاره العلمية وحياته الفكرية والإجتماعية والسياسية، مفسراً من القرن العشرين تسنم رئاسة الأزهر والإفتاء في آيام العهد الملكي ودرس في كلية دار العلوم.

كلمات مفتاحية : تفسير ، مراغي ، جهود.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد:

فمما لا يخفى على المسلمين أهمية كتب التفسير لأنها متعلقة بكلام الله عزّ وجل، ولها الأثر الكبير على العقيدة الصحيحة والأخلاق الحميدة، وكذلك العلماء عموماً والمفسرون خصوصاً لهم دور فعلي على تغيرمناط الحياة الإجتماعية والدينية والروحية ، ولرفعة مكانتهم التي أنزلها الله تعالى إليهم يتحتم على طلبة العلم دراسة حياتهم وجهودهم العلمية حباً ووفاءً، لذا أحببت البحث في سيرة ومنهج أحد أئمة التفسير المعاصرين وهو: الإمام أحمد مصطفى المراغي، صاحب التفسير الذي عرف باسمه "تفسير المراغي" .

وقد قسمت دراستي على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة .

ففي المبحث الأول درست فيه حياة المراغي :إسمه ومولده ، ونشأته ، ولقبه ، وصفاته ، وأسرته ، ومذهبه، وحياته السياسية والعلمية والفكرية والاجتماعية ووفاته.

وأماالمبحث الثاني فقد فصلت فيه سيرة الشيخ أحمد المراغي العامة، وصلته بالعلماء، وتعلمه، وتعليمه، وأساتذته، ومدرسة محمد عبده، وكلية دار العلوم.

والمبحث الثالث كان عن آثاره العلمية ومنهجه التفسيري في التفسير وحياته السياسية والعلمية والفكرية والاجتماعية ووفاته.

وهذا بتوفيق الله وفضله فما كان من صواب فمنه وحده وما كان من زلل أو خطأ فمني وأعوذ بالله منه .

الباحث

المبحث الأول: حياة المراغي: إسمه ومولده ، ونشأته ، ولقبه ، وصفاته وأسرته ، ومذهبه:

المطلب الأول: مولد الشيخ أحمد المراغي ونشأته :

الشيخ أحمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم القاضي. ولد ببلدة المراغة من أعمال مديرية جرجا بصعيد مصر سنة ١٣٠٠هـ -١٨٨٣م [١].

ونشأ المراغي في عائلة متدينة وعائلة مشهورة كان والده من أعيان المدينة ويسعى في الخير يقصده الناس لقضاء حوائجهم، وهذه الأخلاق الكريمة ورثها عنه كل أولاده الذين صاروا من كبار العلماء، منهم: الشيخ أحمد مصطفى المراغي، والشيخ محمد مصطفى المراغي والشيخ عبد العزيز المراغي، والشيخ أبو الوفا المراغي، وكلهم متميز ومشتهر، أثروا جميعاً الحياة الفكرية بالمؤلفات القيمة، حتى كان أخوه الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر وله مواقف تاريخية منها وقد تزعم الإمام المراغي حملة لجمع تبرعات في مصر لصالح المجاهدين في السودان الذين يقاومون الاحتلال البريطاني في الوقت الذي كانت الحكومة المصرية للأسف تساعد الجيش الانجليزي على احتلال السودان، وبلغت حصيلة التبرعات ستة آلاف جنيه مصري آنذاك تقدر اليوم بحوالي أكثر من ستة ملايين جنيه مصري[٢].

ومن المواقف التاريخية المشرفة للإمام المراغي رفضه الاستجابة لطلب الملك فاروق ملك مصر، والخاص بإصدار فتوى تحرم زواج الأميرة فريدة طليقته من أي شخص آخر بعد طلاقها، فرفض الشيخ المراغي الاستجابة لطلب الملك فاروق، فأرسل الملك فاروق بعض حاشيته لكي يلحوا عليه لإصدار هذه الفتوى، فرفض الشيخ المراغي، ولما اشتد عليه المرض دخل مستشفيي المواساة بالإسكندرية، وهناك زاره الملك فاروق للاطمئنان عليه من ناحية، وللإلحاح عليه مرة أخري لإصدار الفتوى الخاصة بتحريم زواج الملكة فريدة، فصاح الإمام المراغي برغم ما كان يعانيه من شدة الألم بسبب المرض قائلا: "أما الطلاق فلا أرضاه، وأما التحريم بالزواج فلا أملكه، إن المراغي لا يستطيع أن يحرم ما أحل الله"[٣].

كان والد الشيخ أحمد مصطفى المراغي– رحمه الله– على قسط كبير من الثقافة، ويتمتع بسمعة طيبة ومنزلة كريمة في الوسط الذي يعيش فيه، فدفع ابنه الى حفظ القرآن الكريم ولقنة نصيبا من المعارف الدينية.

فأرسله أبوه إلى المدرسة ليكمل دراسته وتلقى العلوم على كبار مشايخه ومن أشهر مشايخه الشيخ محمد عبده فانتفع بمحاضراته العامة في التفسير والتوحيد والبلاغة وانتفع على يده مواهب العقلية وازدادت اتصالا به وتأثر بمنهجه السلوكي والتفسيري لهذا سلك مسلك الشيخ محمد عبده في تفسيره(٤). وتخرج بدار العلوم سنة (١٩٠٩م)، وكلية دار العلوم بمصر، وكلية اللغة العربية بالأزهر (٥).

ومن الجدير صفاته وأخلاقه بالذكر بعد الرحلة السياسية ومعرفة الحالة الاجتماعية والحركة العلمية والصحوة الدينية ودور الأزهر التي خرّج العديد من العلماء وما نالته مصر من مكانة بين الدول العربية والاسلامية والعالمية حصلت مصر في واجهة الأحداث مؤثرة فيها ومتأثرة بها، ويبدو ان الشيخ كثف نشاطاته والمستمرة وعمله الدؤوب ضمن جهود مشاريع الأزهر فمواقفه وتوجهاته منسجمة مع توجهات هؤلاء فيما جرى من أحداث وعهرات وثورات يبدو ذلك واضحاً وجلياً من مواقفه الذي ذكرناها من الاحتلال الانكليزي وعدم خضوعه لرغبات الملك بإصدار فتوى يخالف معتقده ومساندته الجملة جمع التبرعات للمجاهدين في السودان هذه المواقف تؤكد تمسك الشيخ بثوابت الدين (رحمه الله) ووقفه مع مجتمعه في سائر الأحداث

المطلب الثاني: لقبه و صفاته الخلقية :

من عائلة عريقة تخدم العلم والعدالة ، توارث القضاء فيها خلف عن سلف ، ومن قبل هذا تلقب بأسرة القاضي.

كان – رحمه الله – متوسط الطول ، نحيل القامة ، اسمر البشرة ، ملتح . كان الشيخ أحمد جم التواضع ، بسيطا ، بشوشا مرحا ، وكان – رحمه الله – هادئا لين العريكة ، يحاول تقديم

المساعدة لمن لاحظ احتياجه لها عرفه أم لم يكن يعرفه . فقد اتسم الشيخ بمتابعة أخلاق النبي (صلى الله عليه وسلم) وأخلاق القرآن [٦].

المطلب الثالث: أسرته:

والده واخوانه:

رغم أن اسرة الشيخ أحمد المراغي كانت أسرة علم ، إلا أن والده مصطفى المراغي كان مزارعًا في مراغة ، ولكن روح الأسرة واتجاهها العلمي كان يشده نحو ضرورة تنشئة ابنائه على العلم، وقد كان له ما أراد فاتجه أبناؤه جميعًا الى دراسة العلم الشرعي وكان لهم شان في تاريخ الأزهر الحديث , فابنه الشيخ محمد كان شيخ الأزهر لفترتين (من ١٩٢٨ – ١٩٢٩م ومن ١٩٣٥ – ١٩٤٥م) [٧].

والشيخ عبد العزيز كان عالمًا ازهريًا في معرفة الشريعة خبيرًا بمذاهب أئمتها، أديبأ متذوقأ، مؤرخًا واعيًا لتطورات التاريخ الإسلامي وتقلب دوله [٨].

أبناؤه:

ولد للشيخ أحمد المراغي سبعة ذكور واربع إناث ، أما الذكور فقد حازوا على مراتب وظيفية عالية جلها متعلق بالقضاء والقانون ، ولم يتخصص أحد منهم بدراسة العلم الشرعي كوالده . وأما الاناث فقد توقف تحصيلهن العلمي بعد الثانوية العامة.[٩]

المطلب الرابع: مذهبه:

الشيخ أحمد المراغي حنفي المذهب وراثة ودراسة ، ولكنه لم يكن متعصبا لمذهبه ، ولا من خصوم التقليد المذهبي . [١٠].

المطلب الخامس: حياته السياسية والعلمية والفكرية والاجتماعية:

عاش الإمام أحمد مصطفى المراغي في فترة صراعات دولية شهدت ضعف الدولة العثمانية وتكالب الدول الغربية على انتزاع ممتلكاتها. فقد تعاظم اهتمام بريطانيا بمصر بعد افتتاح قناة

السويس للملاحة ، فعملت على فرض سيطرتها على مصر والسودان واللتان كانتا دولة واحدة، واحتلتها عام (١٨٨٢م).

واحكمت بريطانيا قبضتها على مصر في الفترة ما بين الحربين العالميتين الأولى أي بين سنة (١٩١٤م) حتى سنة (١٩٤٥م) قمعت خلالها الثورات والمقاومة الشعبية وتعطيل حرية الاجتماع في محاولة منها الى قمع الروح الوطنية[١١] .

وأصبح الشعب المصري يناضل من أجل حريته خاصة بعد ما تم إسناد مصر الى الانتداب البريطاني وهو نظام ابتدعه دهاة السياسة الإنجليز ، بحيث يقضي باسناد حكم الدول المتخلفة إلى الدول المتحضرة لفترة من الزمن لتخطو بها في سبيل التقدم بحسب زعمهم مما أدى إلى ظهور حركات التمرد . فقد اندلعت ثورة ١٩١٩ م بعد أن رفضت بريطانيا تنفيذ مطالب المصريين ، كما ضغط الشعب المصري على بريطانيا مما أدى إلى إجبارها على إصدارتصريح أعلنت فيها إلغاء الحماية على مصر ، ووضع دستور البلاد بشرط أن تبقى الموانئ المصرية ، وقناة السويس ، وطرق المواصلات ، تحت تصرف القوات البريطانية خاصة في حالة نشوب حرب [١٢].

وفي عام (١٩٥١م)، تأزم الموقف عندما احتلت القوات البريطانية كثير من المواقع الاستراتيجية في المدن المصرية وأصبحت القوات المصرية المرابطة في سيناء مهددة بالخطر الإنجليزي الإسرائيلي وتطور الوعي السياسي لدى المصريين وقامت ثورة(٢٣ يونيو ١٩٥٢م)، التي كانت تهدف الى القضاء على الاستعمار وتحقيق العدالة الاجتماعية حتى حصلت مصر على استقلالها عام(١٩٥٤م)[١٣].

الحياة العلمية والفكرية:

أثر التعليم في هذه المرحلة في مصر بالأحوال السياسية التي كانت سائدة في البلاد حيث أتسمت الحياة التعليمية في هذه الفترة بعدم التقدم حيث كانت تخضع للإحتلال البريطاني الذي حرص على عدم التوسع في التعليم مما أثر على الأحوال السياسية . وبما أن التعليم اساس رقي

الشعوب فقد عمل الإنجليز على محو العقول المبدعة وعدم التوسع في التعليم في مصر على مدار سنوات احتلالهم حتى لا تقوم لها قائمة ، خشية أن تنشأ فئة متعلمة تعلن النضال ضده . وقد كان الهدف من التعليم تخريج موظفين مصريين يعملون لصالح الاحتلال البريطاني تحت رئاسة انجليزية وخلال تلك الفترة كانت مصر في حالة ملحوظة من التراجع في الجانب التعليمي نسبةً للميزانية الضئيلة التي كانت مخصصة للإنفاق على التعليم(١٤) .

وتعد الكتاتيب أهم المؤسسات التعليمية في ذالك الوقت فقد نشأة قبل التعليم الحكومي بزمن طويل وتطورة في ظل الجهود الأهلية وكانة تابعة لإدارة الأفراد الذين عمِلوا على تعليم أبنائهم أمور دينهم ، وتحفيظهم القرآن الكريم ، ولم تكن مدة الدراسة محددة بسنوات كما لم تكن مقسمة إلى فرق بل متي ما أتم الطالب حفظ القران الكريم ترك الكتاب ليلتحق بالمدارس الحكومية أو كانت مدة الدراسة فيها أربع سنوات وقد كان الإقبال على هذه المدارس قليلا بسبب المصروفات المفروضة على الطلبة ، وفرض اللغة الإنجليزية من سلطات الاحتلال كلغة للتعليم كما عمل الا حظ على أضعاف اللغة العربية ومحاولة نشر اللهجة العامة في التأليف وهذا فيه أصدق دلالة على اتجاه سلطات الإحتلال للحد من التوسع التعليمي حتى لا ينتشر الوعي الإسلامي في البلاد فتبدأ في مقاومة الاحتلال (١٥).

غير ان ذلك لم يمنع من اشتداد الوعي الإسلامي وتولد عقول تتملك أفكارًا وطنية تدعو إلى الحرية وارتفاع الأصوات التي تطالب بالتعليم وأصبح التعليم مطلبا أساسياً لديهم مما أقلق المستعمرين وكان له أثر في استجابة الحكومة لأوضاع الشعب فقامت بعدة إصلاحات تهدف إلى تطوير التعليم الشعبي، فقد عدلت لائحة الكتاتيب، وأعانتها ، وأنشأت مجالس المديريات ، ومنحتها سلطة فرض الضرائب، و إنفاق بعضها على شؤون التعليم ، فنهضت هذه المجالس بالتعليم نهضة كبيرة ثم فيما بعد أنشئت مدارس نظامية تقوم بإعداد المعلمين(١٦) .

وقد ازدادت مطالبة الشعب بمزيد من الإصلاح التعليمي مما أضطر الحكومة الى لجنة مشروع باعمام التعليم الأولى وإيفاد عدد من الطلبة إلى الخارج ثم تكوين الجنة لقيام مشروع بناء

جامعة حيث كان هناك قصور في طريقة التعليم وأن دائرته كانت ضيقه وقد حاولت سلطات الاحتلال معارضة المشروع ولكن انتصرت الجهود الوطنية وأنشئت الجامعة المصرية عام (١٩٠٨م) ،وقد اعترفت الحكومة بها وبادرت بتقرير إعانة سنوية لها)[١٧] .

ومن أهم المنشآت العلمية في ذلك الوقت الأزهر.

الحياة الاجتماعية :

تميزت الحياة الاجتماعية في الفترة التي عاش فيها شيخنا أحمد المراغي بالنشاط الاجتماعي بسبب ازدهار الحياة الاقتصادية في مصر في تلك الفترة وافتتاح قناة السويس حيث كانت مصر تمثل قضية التجارة العالمية بين المشرق والمغرب مما أطمع الاستعمار فيها . وقد نهض فن العمارة وقامت المدارس ، والمؤسسات الدينية ، والعلمية ، والاجتماعية والتسمعت الحياة العامة بالبذخ والإسراف والمبالغة في الاحتفالات وظهرت طبقة ذوي الثراء العريض في المدن المصرية خاصةً القاهرة كما كان المجتمع يموج بكثير من الأجناس المختلفة بسبب تشجيع هجرة الأوربيين لها خاصة الإنجليز ، والفرنسيين حتى يكونوا عونا للاحتلال وبذلك تكون من عدة طبقات تختلف كل منها عن الطبقات الأخرى . فمثلا نجد الطبقة الأولى الأمراء فقد كان ينتمي إلى هذه الطبقة طبقة الأسرة الحاكمة التي كانت تعيش في ثراء ، وفسادٍ أداء إلى رفع الرقابة عن الصحف والمطبوعات [١٨] .

والإعلام من إذاعة ، سينما ، ومسرح مما أدى الى فساد البلاد وتكاثر الظلم على عامة الشعب وتدهورت الحالة الاقتصادية بعد ما كانت مزدهرة وانعدمت العدالة الاجتماعية حيث نجد الرأس ماليين من تجار و غيرهم ربطوا أنفسهم بهذه الطبقة حيث أن مصالحهم تقتضي ذلك . أما الطبقة الثانية فهي طبقة العلماء ، والفقهاء الذين كانت لهم مكانة كبيرة حيث كانوا أقرب للشعب من الطبقة الحاكمة مما أدى إلى اعتماد الحكومة عليهم في كسب الرأي العام الشعبي ثم نجد طبقة الشعب التي تمثل العمال ، والفلاحين الذين يعانون من الفقر بسبب الضرائب الباهظة التي تفرض عليهم)[١٩] .

ولكن في (عام ١٩٤٢ م)، شهدت مصر نقصاً في الدواء وكثيرًا من المواد مما أدى إلى مجاعة بسبب سياسة الإنجليز بتصدير القطن الجيد إلى بلادهم ثم يعيدون تصديره إلى مصر بأسعار مرتفعة. كما أغلقت مصانع الورق وأغلقت دار سك النقود حيث أصبح السك في لندن، وفتحت أبواب الجمارك للسلع الإنجليزية، فصار الاقتصاد المصري حكرًا للأوربيين بعد إقناع الشعب المصري أن مصر بلد زراعي لا يمكن للصناعة ان تقوم فيه[٢٠].

المطلب السادس: وفاته:

مضى الشيخ أحمد المراغي إلى جوار ربه في اليوم التاسع من الشهر السابع لسنة ثنتين وخمسين وتسعمائة وألف في العهد الملكي من تاريخ مصر الحديث أي قبل قيام الجمهورية المصرية (١٩٥٠) [٢١].

المبحث الثاني: سيرة الشيخ أحمد المراغي العامة، وصلته بالعلماء، وتعلمه، وتعليمه، وأساتذته، ومدرسة محمد عبدة، وكلية دار العلوم.

المطلب الأول: سيرته العامة:

لم يعرف عن الشيخ انخراطه في عمل سياسي أو تنظيمي ، ولكنه – رحمه الله – لم ينفصل عن هموم قومه وبلده ، فقد بث في تفسيره كثيرة من التحذيرات من خطر الاستعمار على المجمتع . أما عن حالته المادية ، فقد كان الرجل متوسط الحال ، لا بالثري ولا بالفقير وقد ساعده هذا الوضع في سير حياته الدراسية بشكل منتظم دون مواجهة عقبات مادية . أدى الشيخ فريضة الحج في شبابه ، وبالتحديد قبل ولادة ابنه الاستاذ عادل سنة ١٩٢٧[٢٢].

المطلب الثاني: صلته بعلماء عصره:

كان بينه وبين الشيخ حسنين مخلوف مفتي الديار المصرية أنذاك صلة ودّ و زيارات ، وكذلك الشيخ عبد اللطيف دراز وكيل الأزهر ، والشيخ محمد الفحام وكيل الأزهر وشيخه فيما بعد ، وكان مما يقربه منهم جميعا إقامتهم معه في حلوان[٢٣] .

المطلب الثالث: تعلمه وتعليمه وشيوخه:

التحق الشيخ أحمد بكتاب قريته في سن السابعة ، وحفظ القرآن فيه وجوده، ورحل الى الازهر سنة (١٣١٤هـ – ١٨٩٢م)، ثم اتجهت عزيمته الى دخول دار العلوم وكان قد شارف على النهاية في الدراسة الأزهرية ، فانتظم في سلك طلبتها حتى تخرج منها سنة (١٣٢٦ هـ – ١٩٠٩ م) ... حفظ كثيراً من المتون في تلك الحقبة [٢٤] .

تلقى العلم على ثلة من أشياخه كالأستاذ محمد عبده و محمد بخيت المطيعي ومحمد حسنين العدوي واحمد الرفاعي الفيومي وجماعة آخرين [٢٥] .

على كبار العلماء عمل بالأزهر ومدرسة دار العلوم له تصانيف عدة ويعد من زعماء الإصلاح في العصر الحديث [٢٦] .

المطلب الرابع: تعليمه:

تولى الشيخ أحمد التدريس بالمدارس الأميرية (٢٧) .

ثم عين ناظراً لمدرسة المعلمين بالفيوم ، ثم سافر الى السودان وتولى التدريس بكلية غردون(٢٨) .

استاذا للشريعة الإسلامية واللغة العربية لمدة أربع سنوات (١٩١٧ م – ١٩٢١ م) ثم رجع الى مصر أستاذا للغة العربية والشريعة الإسلامية بمدارس دار العلوم ، ثم ندب لإقراء علوم البلاغة في كلية اللغة العربية شعبة البلاغة والأدب بالازهر الشريف ، وتخرج على يديه من تفخر بهم المعاهد الدينية من علماء التخصص (٢٩) .

أما تعليمه أو تدريسه خارج الأزهر ودار العلوم فالظاهر أنه كان محدوداً . (قال ابنه السيد عادل : أن نشاطه العلمي خارج حدود التعليم النظامي كان مقتصراً على أداء درسين عقب صلاتي الفجر والمغرب في مسجد الجلاد قرب منزله بحلوان يجيب فيها على استفسارات المصلين (٣٠).

المطلب الرابع: مدرسة محمد عبده وكلية دار العلوم:

لما وجدت ان الشيخ المراغي قد اعتمد كثيرا على تفسير المنار وسار على نهج محمد عبده والشيخ رشيد رضا رأيت ان تمام العمل يفرض علي أن أتطرق الى هذه المدرسة موضحاً منهجها في التفسير ، واثر هذه المدرسة على فكر المسلمين في وقت وقف فيه المسلمون في عصورهم المتأخرة على المظاهر والشكليات في أمور دينهم ، وغاب عنهم اللب الصميم من هذا الدين المتين ، وأعرضوا عن إشراقات دينهم ، وحقائق عقيدتهم ، وضيعوا اوقاتهم بالقشور أو بالجدل والنقاشات غير المجدية ، وظنوا أن هذه الشكليات التي لا روح فيها ولا حياة وتلك الثرثرة اللاهية ، هي صلب الدين الذي اختاره الله تعالى لعباده ، وقد فات المسلمين أن الدين لب خالص وحقائق ناصعة وهداية مشرقة ومنهج حياة وعمل ومثابرة في النفع والخير والعزة والرفعة ، وأن الدين يبعث الروح السامية الراقية في النفوس ، وأن الدين حياة ، فلا يسمح

الدين لمن يدعيه أن يتعلق بالتافه من الأمور ، او يعمل الدنيَ من الاعمال ، بل يفرض عليه العمل الجاد وتقديم الخير لاهله والإحسان الى الناس ومساعدتهم ، فالدين يتكفل بمصالح الدارين دون ان يطغى جانب على جانب [٣١] .

ومن يجول ببصره وفكره في اوضاع المسلمين في القرن الثالث عشر الهجري ومطلع القرن الرابع عشر يرى أن اوضاعهم متخلفة بعيدة عن اشراقة القرآن الكريم ، ينبوع الدين الصافي ومنهله ، وبعيدة عن فهم مقاصده الشرعية ، فقد غفل المسلمون عن احكامه ، وجهلوا سننه الاجتماعية في تغيير المجتمعات البشرية ففقدوا حرارة الايمان التي ولدت في السابقين الحركة والحماس لأداء دورهم في تحقيق معنى الخلافة التي كلفهم الله عز وجل بها﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [٣٢] .

كلية دار العلوم:

أسست في سنة (١٨٧٢) م لإعداد المعلمين بحيث يكون عدد طلبتها خمسون وقد وجد قسم اللغة العربية فيه كفايته من طلبة الأزهر الذين كان شيخ أحمد المراغي واحدا منهم حيث تخرج منها في سنة ١٩٠٩م [٣٣] .

الأزهر :

الجامع الأزهر كانت له مكانته الدينية والعلمية حيث كان يستقبل الطلاب من مصر والدول الإسلامية وقد كانت طبقة الطلاب التي يعدها أهم طبقة في المجتمع وكان لعلمائه من وطنيتهم وشجاعتهم الأدبية مما يجعلهم يقبلون على مواكبة الحضارة الحديثة، والإسهام في الأحداث السياسية في ثورة (١٩١٩م) كان الأزهر في مقدمة صفوف المجاهدين، كما كانت لهم مكانتهم عند الحكومة، والشعب[٣٤].

المبحث الثالث: آثاره العلمية:

المطلب الأول: كتبه:

ترك الشيخ أحمد المراغي الكثير من الكتب والرسائل كان للبلاغة وعلوم اللغة الأخرى عدة كتب فيها حظاً وافراً إلى جانب بعض الدراسات الفقهية المتفرقة ، أما كتبه فهي كما يلي:

١- تفسير القرأن الكريم " المسمى " تفسير المراغي وهو أكثر كتبه حظاً في الشهرة . التي صنفت في العصر الحديث، فإضافة إلى أنه شرح المفردات وذكر المعنى الجملي للآيات، وأسباب النزول، فإنه أعرض عن ذكر مصطلحات العلوم مما أدخله المفسرون السابقون في تفاسيرهم، حتى لا يكون هناك هوة بين جمهرة القراء والكتاب، إضافة إلى أنه سلك في التفسير أسلوبا معاصرًا، فكان له استشارات في الآيات.

٢- علوم البلاغة : وهو كتاب جمع بين طريق عبد القاهر[٣٥] . وطريقة السكاكي في التأليف[٣٦] .

٣- هداية الطالب (جزءان): أحدهما في النحو والصرف، والثاني في علوم البلاغة الثلاث: البيان، والمعاني ، والبديع . وقد وضع فيه منهج الدراسة للمدارس الثانوية .

هداية الطالب أحدهما:

المقدمة ، تمهيد في تعريف الصرف وموضوعه وثمرته ، تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف ، ما يدخله الصرف من هذه الأقسام ، المجرد والمزيد ، أسئلة ، الميزان الصرفي ، نموذج ن الجواب عنه ، تمرين ، أسئلة ، الكلام في الفعل ، الفعل باعتبارالزمن ، العلامات الختصة بكل قسم , العلامة المشتركة ، نموذج ، أسماءالأفعال ، أقسامها ، أسئلة ، تمرين ، أسماء الأصوات ، أقسامها ، أوزان مجردالثلاثي ، باعتبارالماضي والمضارع ، أوزان الرباعي المجرد، أسئلة ، تمرين ، الفعل باعتبارالتجرد والزيادة ، أبواب الثلاثي المزيد ، مزيد الرباعي ، تنبيهات ، أسئلة ، نموذج ، تقسيم الفعل إلى صحيح ومعتل ، إسناد الفعل الماضي إلى الضمائر ، نتائج مما تقدم ، أسئلة ، تقسيم الفعل إلى جامد ومتصرف ، طريق تصرف بعض

الأفعال من بعض ، فعلاً التعجب ، طريق صوغهما ، همزة الوصل ، همزة القطع ، تقسيم الفعل إلى مؤكد وغير مؤكد ، مايحذف من الفعل المؤكد وحكم ماقبل نوني التوكيد ، نتائج ، أسئلة ، نموذج ، تقسيم الفعل إلى لازم ومتعد ، أشهر أسباب تعدي اللازم ولزوم المتعدي ، تقسيم الفعل إلى مبني للمعلوم ومبني للمجهول ، الأفعال التي جاءت على صورة المبني للمجهول ، الكلام في الإسم أوزان الإسم المجرد والمزيد ، تقسيم الإسم إلى جامد ومشتق ، المصدر ، مصادرالثلاثي ، مصادر الرباعي ، مصادرالخماسي والسداسي ، أسماء المرة والهيئة ، المصدرالميمي والمصدر الصناعي ، أقسام المشتق ، إسم الفاعل ، صيغة المبالغة ، إسم المفعول ، الصفة المشبهة ، إسم التفضيل ،شروط صوغه ، أحوال إسم التفضيل ، أسماء الزمان والمكان ، إسم الآلة ، تقسيم الإسم إلى مقصور ومنقوص وصحيح ، تقسيم الإسم إلى مفرد ومثنى وجمع ، كيفية تثنية الأسماء وجمعها ، تكملة وفيها امور ، جمع تكسير ، تمرين ، التصغير ، مايخالف فيه التصغير التكسير ، التصغير كالتصغير برد الأشياء إلى أصولها ، نموذج ، نموذج ثان ، نموذج ثالث ، المنسوب ، مايحذف آخراً أو متصلاً به ، مايستغني به عن ياء النسب ، نموذج ، تمرين ، أسئلة ، تشيم الإسم إلى مذكر ومؤنث ، علامت التأنيث ، الإبدال والإعلال ، أقسام الإبدال ، إبدال الهمذة ، الإبدال في حروف العلة ، فاء الأفتعال وتاؤه ، قلب التاء دالا وطاء ، وقلب الواوميما ، قلب تاء التانيث في الوقف هاء ، الإعلال ، مواضعه ، أسئلة ، الوقف ، الأسئلة ، تذييل به نماذج مختارة مجاب عنها وتمرينات منوعة .

والثاني في علوم البلاغة:

مقدمة الكتاب ، نبذة في تأريخ علوم البيان أوعلوم النقد أوعلوم البلاغة ، المقدمة ، في حقيقة الفصاحة والبلاغة لغة واصطلاحاً ، الفصاحة ، فصاحة الكلام , فصاحة المتكلم ، البلاغة ، بلاغة الكلام ، بلاغة المتكلم ، تداريب وتمارين ، علم المعاني ، الباب الأول :– الخبر.

المبحث الأول: في تعريف الخبر.

المبحث الثاني : في تأليف الجمل .

المبحث الثالث: في الغرض من إلقاء الخبر.

المبحث الرابع:في طريق إلقاء الخبر.

المبحث الخامس: في الجملة الإسمية والفعلية .

نماذج وتمارين ، الباب الثاني الإنشاء.

المبحث الأول : في تعريف الإنشاء.

المبحث الثاني: في التمنى.

المبحث الثالث: في الإستفهام .

المبحث الرابع: في الأمر.

المبحث الخامس: في النهي.

المبحث السادس : في النداء.

الباب الثالث– الذكر.

نماذج وتمارين.

الباب الرابع– الحذف.

المبحث الأول : في مزايا الحذف وشروطه.

المبحث الثاني : في حذف المسند إليه .

المبحث الثالث : في حذف المسند .

المبحث الرابع : في حذف المفعول .

الباب الخامس– التقديم.

المبحث الأول في مزايا التقديم وأقسامه .

المبحث الثاني : في تقديم المسند إليه .

المبحث الثالث : في تقديم المسند .

المبحث الرابع : في تقديم متعلقات الفعل .

الباب السادس – التعريف .

المبحث الأول : في الفرق بين النكرة والمعرف والداعي إلى التعريف .

المبحث الثاني : في تعريف المسند إليه بلاضمار.

المبحث الثالث : في تعريف المسند إليه بالعلمية .

المبحث الرابع : في تعريف المسند إليه باسم الإشارة .

المبحث الخامس : في تعريف المسند اليه بلموصولية .

المبحث السادس : في تعريف المس غليه باللام .

المبحث السابع : في تعريف المسند إليه بالإضافة .

المبحث الثامن : في تعريف المسند .

تدريب وتمرين .

الباب السابع – التنكير.

نماذج وتمارين .

الباب الثامن – التقييد .

المبحث الأول : في فوائد التقييد .

المبحث الثاني : في التقييد بالمفاعيل ونحوها .

المبحث الثالث : في التقييد بالتوابع .

المبحث الرابع : في التقييد بضمير الفصل .

المبحث الخامس : في التقييد بالشرط .

الباب التاسع – الخروج عن مقتضى الظاهر .

تدريب وتمرين .

الباب العاشر – القصر .

المبحث الأول : في تعريف القصر لغة واصطلحاً .

المبحث الثاني : في طرقه .

المبحث الثالث : في تقسيمه باعتبار الواقع والحقيقة .

المبحث الرابع : في تقسيمه باعتبار حال المقصور .

المبحث الخامس : في تقسيمه باعتبار حال المخاطب .

المبحث السادس : في تقسيم مواقع القصر .

تدريب وتمارين .

البالب الحادي عشر – الفصل والوصل .

تمهيد في دقة مسلكه وعظيم خطره .

المبحث الأول : في وصل المفردات وفصلها .

المبحث الثاني : في وصل الجمل .

المبحث الثالث : في وصل الجامع .

المبحث الرابع : في محسنات الوصل .

المبحث الخامس : في الفصل .

تتمة .

تتداريب .

الباب الثاني عشر – الإيجاز والإطناب والمساواة .

المبحث الأول : في دقة مسلكها واختلاف الأئمة في تعريفها .

المبحث الثاني : في الإيجاز .

المبحث الثالث : في المساوات .

المبحث الرابع : في الإطناب .

البحث الخامس :الإيجاز أفضل أم الاطناب .

أسرار البلاغة في الإيجاز والإطناب .

البحث الخامس : في الإستعارة ومنزلها في البلاغة .

المبحث السادس : في الإستعارة أم مجاز لغوي هي أم مجاز عقلي .

المبحث السابع : في قرينة الاستعارة .

المبحث الثامن : في إنقسام الإستعارة الى عنادية ووفاقية .

البحث التاسع : في انقسامها باعتبارالجامع أيضاً الى داخل وخارج .

المبحث العاشر : في انقسامها باعتبارالجامع أيضاً عامية وخاصية .

المبحث الحادي العشر : في انقسامها باعتبارالطرفين مالجامع .

البحث الثاني عشر: في تقسيم الإستعارة الى مصرحة ومكنية .

المبحث الثالث عشر : مذهب السكاكي والخطيب القزويني في المكنية .

المبحث الربع عشر : في تقسيم الإستعارة التصريحية لدى السكاكي الى تحقيقية وتخييلية ومحتملة لهما .

المبحث الخامس عشر : في انقسامها الى أصلية وتبعية .

المبحث السادس عشر : في تقسيمها الى مرشحة ومجردة ومطلقة .

المبحث السابع عشر : في حسن الإستعارة وقبحها .

المبحث الثامن عشر : في المجاز المركب .

المبحث التاسع عشر : في المجاز بلحذف أو الزيادة .

المبحث الشرون : في المجاز العقلي أوالمجاز الحكمي .

تتمة وفيها مهمان .

تداريب وتمارين .

الباب الثالث – الكناية .

المبحث الأول : في تعريفها .

المبحث الثاني : في أقسامها من حيث المكني عنه .

المبحث الثالث : في أقسامها : من حيث الوسائط .

المبحث الرابع : في حسن الكناية وقبحها.

خاتمة .

نماذج وتمارين .

مزايا دراسة البيان في صوغ مختلفة الأساليب .

علم البديع .

أقسام المحسنات – المحسنات اللغوية .

المقابلة .

مراعاة النظير – التنايب – الائتلاف .

تشابه الأطراف .

الارصاد – التسهيم .

المشاكلة .

المزاوجة .

العكس – التبديل .

الرجوع .

التورية – الايهام – التخيير .

الاستخدام .

اللف والنشر .

الجمع – التفريق .

التقسيم .

الجمع مع التفريق – الجمع مع التقسيم .

الجمع مع التفريق والتقسيم .

التجريد .

المبالغة – آراء العلماء فيها – أقسامها .

الذهب الكلامي ، حسن التعليل ، التفريع , تأكيد المدح بما يشابه الذم , تأكيد الذم يشابه المدح ، الاستتباع – الادماج , التوجيه – الايهام , الهزل الذي يراد به الجد , تجاهل التعارف , القول بالموجب , الاطراد ,تداريب وتمارين , المحسنات اللفظية , الجناس – التجنيس – أقسامه – فائدته , رد العجز على الصدر – التصدير , السجع – شروط حسنه – حكمه – أقسامه , الموازنة , القلب ,التشريع , تتمة , السرقات الشعرية ومايتصل بها , خاتمة, تداريب وتمارين , فرائد من البلاغة , الفهرس.

٤– مرشد الطالب في علوم البلاغة وضعهه متبعاً الطريقة الاستنتاجية .

فصاحة الكلمة ، فصاحة الكلام ، البلاغة ، البلاغة كما يفهمها رجال الأدب ، إختبار–١– مثل من بديع الكلام ، علم المعاني ، الخبر والإنشاء ، أضرب الخبر ، أغراض الخبر ، الإنشاء ،أنواع الإنشاء , الأمر ، النهي ، تمرين على الأمر والنهي ، الإستفهام ، التصور ، التصديق ، بقية أدوات الإستفهام ، المعاني التي يخرج إليها الإستفهام ، تمرين الجميع أنىاع الإنشاء ، مثل بليغة لانواع الانشاء ، اختبا–٢– الإسناد ، الذكر والحذف ، ذكرالمبتدأ ، ذكرالفعل ، حذف المسند إليه ، المبتدأ– الفاعل ، حذف المسند ، الخبر– الفعل ، حذف المفعول ، تمرين عام للذكر والحذف ، التقديم والتأخير ، تقديم المبتدأ، تقديم الخبر، تقديم متعلقات الفعل ، مثل بليغة للتقديم والتأخير ،إختبار–٣– القصر، تعريفه ، طرقه ، ركناه ، نوع القصر ، مثل بليغة للقصر ، الفصل والوصل ، مثل بليغة للفصل والوصل ، إختبار–٤– الإيجاز والإطناب والمساواة ،إختبار–٥– إختبار–٦–إختبار–٧– إختبار–٨– إختبار–٩– إختبار–١٠–والجزء الثاني:البديع ، المحسنات التي يتناولها هذا العلم نوعان.–١– محسنات لفظية:.وهي ما قصد بها تحسين اللفظ وتزيينه وان تبع ذالك تحسين المعنى .–٢– محسنات

معنوية:.وهي ماقصد معنوية بها تحسين المعنى وتزيينه وان تبع ذالك تحسين اللفظ وإليك بيان كل منهما.

٥- تهذيب التوضيح : جزءان أحدهما في النحو والثاني في الصرف ، وكان يدرس بالأزهر .

تعريف الصرف – موضوعه – مباحثه – ثمرته

تتقسيم الكلمة ، الميزان الصرفي ويسمى بالتمثيل ، نموذج ،

تمرين . الصحيح والمعتل ،

واقسامهما ،

المجرد والمزيد ،

مجرد الرباعي وملحقاته ،

اوزان مزيد الثلاثي ،

اوزان الرباعي المزيد وملحقاته ،

الألحاق وفوائده ،

معاني صيغ الزوائد ،

نموذج ،

الجامد والمتصرف ،

المتعدى واللازم ،

المبنى للعلوم والمبنى للمجهول ،

نموذج ،

حكم الأفعال عند إسنادها إلى الضمائر ،

نموذج ،

توكيد الفعل ،

حكم آخر الفعل المؤكد ،

الكلام في الإسم وفي عدة ،
تقاسيم ، القسم الأول من حيث التجرد من الأصل
حيث التجرد والزيادة ،
ما يعرف به الزائد من الأصل ،
التقسم الثاني: من حيث الجمود
والاشتقاق ،
المصدر مصادر الثلاثي ،
مصادر غير الثلاثي ،
اسم المرة والهيئة المصدر الميمي اسما الزمان والمكان ، اسم الآلة ، اسم الفاعل اسم المفعول،
الصفة المشبه ،
مايصاغ منه فعلا التعجب ، أفعل التفضيل ،
التقسيم الثالث ،
التقسيم الرابع في المنصور ،
والممدود والمنقوص والصحيح ، كيفية تثنية الاسم.
٦- بحوث و آراء : في فنون البلاغة.
٧- تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها.
مقدمة الكتاب
نشأة علوم البلاغة . أطوار التأليف فيها.
الطور الأول . من عصر سيبويه إلى عصر عبد القاهر.
الثاني . عصر عبد القاهر والزمخشري وابن الأثير.
الثالث . « السكاكي والعضد والطيبي والخطيب
وبدر الدين بن مالك .

الرابع:

الشروح والحواشي.

الخامس و التأليف في العصر الحاضر

واضع علمى المعاني والبيان سيبويه.

التعريف بعلماء البلاغة بحسب ترتيبهم الزمني.

أبو بشر عمرو سيبوبه.

مناظرة بين سيبويه والكسائي.

أبو عبيدة معمر بن المثنى .

موازنة بين أبي عبيدة والأصمعي وأبي زيد الأنصاري .

أبو عثمان الجاحظ.

محمد بن يزيد للبرد.

عبد الله بن المعتز.

قدامة بن جعفر الكاتب.

أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجاني.

أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي.

الحسن بن بشر الآمدي .

محمد بن عمران المرزباني .

أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري.

أبو منصور الثعالي.

ابن رشق القيرواني. ابن سنان الخفاجي الأمير.

عبد القاهر الجرجاني .

محمود بن عمر الزمخشري.

أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي .

مجد الدين بن منقذ الشيزاري.

أبو يعقوب السكاكي.

قد تقسيم السكاكي فنون البلاغة.

عبد اللطيف البغدادي.

أبو الفتح ضياءالدين بن الاثير.

عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني.

عبد الوهاب الزنجاني . ابن أبي الأصبع.

عز الدين بن أبي الحديد.

أبو الحسن حازم الأضاري القرطبي.

بدر الدين بن مالك.

قطب الدين الشيرازي.

محمد بن النحوية.

محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني.

محمد بن مظفر الخطيبي الخلخالي.

شرف الدين الطيبي.

يحي بن حمزة العلوي.

صفى الدين الحلى.

عبد الرحمن عضدالدين.

بهاء الدين السبكى.

محمد بن يوسف ناظر الجييش.

ابن جابر الأندلسي.

محمد بن يوسف الكرماني.

محمد البابرتي.

شمس الدين القونوى_الموصلى.

سعد الدين التفتازاني.

جمال الدين التيزيق.

جمال الدين الأقصرائي.

السيد عبد الله العجمي.

محمد بن خضر العيزري.

السيد الشريف الجرجاني.

عز الدين بن جماعة.

حيدرة الشيراز ي.

محمد بن حمزة الفناري.

تقي الدين بن حجة الحموى.

ابن للقرى محمدبن السيدالشريف.

محمد الطالي البساطى علاء الدين البسطامي . المولى خسرو

أبو الليث السمر قندى

حسن جلى حميد الدين - جلال الدين السيوطي أسعد بن الناجي . عائشة الباعونية

المولى اللطفى

زكريا الأنصاري

ان كمال باشا

عصام الدين

عبد الرحمن الأخضرى

محيى الدين جلى

عبد الرحيم العباسي . طاشكبرى زاده ابن قاسم العبادى . پس العليمي الحمصى

عبد الحكيم السيالكوتى

البسنوى

أحمد الحماحي

ابن يعقوب العربي

عبد العنى النابلسي – محمد الحفنى

أحمد بن عبد الفتاح الملوى

أحمد السجاعي

أبو العرفان المبان

محمد بن عرفة الدسوقى

محمد الأمير

إبراهيم الباجوري محمد الانبابى

محمد الخضري

محمد البسيوني

أحمد الحملاوي

أحمد بن مصطفى الراغي

أحمد الدمنهوري

أحمد الدردير

مصطفى الباني

حسن العطار

حفى ناصف

الجامد والمتصرف . المتصرف نوعان نموذج – ةائت بمضارع وأمر الافعال الآتية مع الوزن المتعدى واللازم نموذج . بين اللازم والمتعدى مما يأتى ، الجواب المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول أنموذج . ابن الافعال الآتية للمجهول الجواب حكم الافعال عند إسنادها للضمائر نموذج على ذلك ... الاجابة توكيد الفعل . للمضارع ست حالات حكم آخر الفعل المؤكد نموذج . أكد الافعال الآتية . الجواب الكلام على الاسم وفيه عدة تقاسيم التقسيم الاول من حيث التجرد والزيادة ما يعرف به الزائد من الاصلى التقسيم الثاني من حيث الجمود والاشتقاق الاشتقاق ، طريق معرفته . أقسامه المصدر . مصادر الثلاثي مصادر غير الثلاثي ،
فائدتان . اسم المرة والهيئة والمصدر الميمى اسما الزمان والمكان . يصاغ بكثرة الخ نموذج . اذكر مصادر الافعال الآتية الخ اسم الآلة.
اسم الفاعل . يحول اسم الفاعل الي أوزان الح اسم المفعول ،
التقسيم نموذج . صغ اسم الفاعل والمفعول الخ الثالث من حيث التذكير والتأنيث التقسيم الرابع في المقصور والممدود الخ كيفية التثنية ،
الصفة المشبهةالاوزان المشتركة بين البابين الخاصة ما يصاغ منه فعلا التعجب أفعل التفضيل . له باعتبار معناه ثلاث استعمالات وباعتبار لفظه كذلك ،
كيفية جمع الاسم جمع مذكر سالماً نموذج . ائت باسمى الفاعل والمفعول كيفية جمع الاسم جمع مؤنث سالم جمع التكسير . مدلول كل من جمع الكثرة والقلة أوزان جموع الكثرة . فوائد متممة للجمع . نموذج . تمرين التصغير . شروطه . فوائده . علاماته . أبنيته ثانى الاسم المصغر يرد إلى أصله . تصغير الترخيم . التصغير من خواص الاسماء المتمكنة خاتمة . نموذج . تمرين النسب . ما يحدث به . ما يحذف لأجله آخرا . ما يحذف له متصلا بالآخر حكم النسب الى الممدود . النسب الى الصدر أو العجز . رد المحذوف النسب الى الكلمة الدالة على جماعة . يستغنى عن النسب بصوغ اسم على فعال الخ ، أحكام تعم الاسم والفعل، الوقف . أقسامه . الامالة . أسبابها وموانعها . خاتمة

همزة الوصل . مواضعها . حركتها . حذفها . الاعلال والابدال . أقسام الابدال الاعلال في الهمزة إبدال الواو والياء من الهمزة الاعلال بالقلب في حروف العلة إبدال الواو من أختيها الألف والياء إبدال الالف من أختيها الواو والياء فاء الإفتحال وتاؤه ، الاعلال بالنقل . ينحصر في أربعة مواضع الاعلال بالحذف . يدخل في ثلاث مسائل التقاء الساكنين . يغتفر في ثلاثة مواضع الادغام . وجوبه . امتناعه . جوازه تم

٨- الديانة والأخلاق .

٩- الموجز في الأدب العربي .

عصور الله عيد – تاريخ أدب اللغة .

فائدته .

اشهر الماء وسية أكثم نسيق . الحكمة .

الموضوع

الموضوع

مثل من الأثر في هذا العصر .

النثر وأثر الاحوال الاجتماعية فيه .

شذرات من الكثير في هذا المر

اللغة العربية في الجاهلية الأثر والظلم – المرسل والسجع .

انتشار اللغة العربية وحواضر و عاذج لذلك.

الادب في العالم الاسلامي.

ميزات النثر في العصر الجاهلي .

حواضر الادب .

مكة والمدينة – البصرة والكونة .

الخطب لعبة المأمون الحارثي .. الوصية |

دمشق .

بغداد . فرعية

القاهرة

امل – بعض أمثال هذا العصر .

اللغة العربية في العهد العباسي .

رجال الحماية في هذا العصر

الشعر – دواعه كيف بدأ الشعر . ألفاظ الشعر

وأساليه

الكتابة في هذا العصر لماذج من الخطب والرسائل والتوقيعات والمقامات

أمراض الشعر وفنونه عادي لذلك

نشأة الكتابة الحملية في بلاد العرب .

المدة في العهد الاسلامي إلى سقوط دمن الى سنة

الشرقي هذا العصر

نماذج من شعر هذا العصر

دولة بني أمية القرآن الكريم – مشتملاته

الترجمة والتأليف في هذا العصر | الادب والفنون بمصر في عهد

العناية تجمع القرآن وكتابته وقراءاته

أثر القرآن الكريم في اللغة . الأثر

الفاطميين والماليك

في هذا العصر وأثر الاحوال

المهد الفاطمي

الاجتماعية فيه

تف من العرب والظلم في هذا الهدا

الموضوع

اسلة

الموضوع

عهد الماليك.

انحطاط اللغة العربية بعد القرن العاشر

عاذ بيع من الشعر و النظم في هذا العصر، النهضة الحديثة في مصر وأسبابها ماذج والازهر وآثاره .

إثارة من نشر هذا العصر وشعره.

١٠- الموجز في الأصول.

خطبة الكتاب

مقدمة

مصادر الأحكام الشرعية .

اجتهاد الصحابة في فهم الكتاب والسنة .

اجتهاد الأئمة بعد هذا العصر.

أول من دون قواعد الأصول

طريقة التأليف في هذا العلم.....

مشهورات المؤلفات في هذا العلم .

مباحث هذا العلم .

تعريف علم الأصول .

موضوعه .

استمداده.

غايته .

واضعه.

مبحث الأحكام .

الحكم. الحكم التكليفي وأقسامه الحكم الوضعي .

الرخصة والعزيمة . الوجيز في أصول الفقه

قبح المنهي عنه.

أقسام المنهي عنه

ضد الأمر والنهي

المطلق والمقيد

العام .

العام المخصوص

العام الذي أريد به الخصوص . تخصيص العام..

متفرقات .

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

المشترك

حكم المشترك

الجمع المنكر

حكم الرخصة

الحاكم – رأي الأشاعرة والمعتزلة .

المحكوم به (المحكوم فيه).

التكليف بالمستحيل.

أوقع التكليف بشاق الأعمال؟ .

أثر المشقة في العمل .

المحكوم عليه.

عوارض الأهلية.

العوارض السماوية.

العوارض المكتسبة.

أثر الإكراه

طريق فهم الأحكام من الألفاظ .

الخاص

الأمر.

هل الأمر يقتضي التكرار والفور؟ .

الأمر بعد الحظر .

الأداء والقضاء وأنواعها

النهي .

تقسيم اللفظ باعتبار ظهور المعنى

الظاهر .

النص

المفسر .

المحكم

تقسيم اللفظ باعتبار خفاء المعنى

الخفي

المشكل

المجمل.

المتشابه .

تقسيم اللفظ باعتبار الاستعمال

الحقيقة والمجاز.

الصريح .

الكناية .

تقسيم اللفظ من جهة الدلالة

الدال بعبارته .

الدال بإشارته

الدال بالنص .

الدال بالاقتضاء

حكم هذه الدلالات عند التعارض

اصطلاح الشافعية في الدلالة. هل مفهوم المخالفة حجة؟ .

الإجمال والبيان .

مراتب البيان أنواع البيان.

الفرق بين النسخ والتخصيص .

نماذج من الأسئلة.

الوجيز في أصول الفقه

مقدمة الجزء الثاني .

الأدلة الشرعية .

الكتاب الكريم

حجيته

إمكان العلم به

نقل الإجماع

حجية الإجماع .

مراتب الإجماع

القياس .

أركان القياس .

شروط القياس

العلة – الأمارة – المناط – المقتضى .

شروطها

مسالكها أو طرق إثباتها

حجية القياس

الاستحسان.

الاستصحاب .

شروط القياس العلة– الأمارة – المناط– المقتضى

شروطها

مسالكها أو طرق إثباتها

حجية القياس .

الاستحسان..

الاستصحاب .

الوجي في أصول الفقه

شرع من قبلنا .

التعارض .

النسخ . الترجيح

الجمع بين الدليلين

تركها إلى ما دونها

تنبيهات

الاجتهاد.

شروط الاجتهاد.

حكم الاجتهاد .

الحق عند الله واحد

اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم

اجتهاد غير الرسول في عصره .

التقليد .

شروط صحة التقليد.

١١- المطالعة العربية : للمدارس السودانية.

١٢- تعليقات على اسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني.

مراجع الكتاب

الكلام فيظن أنها من الضرب الأول وهي إذا حقق النظر من الضرب الثاني

تقسيم الاستعارة إلى تحقيقية

فضيلة الاستعارة المفيدة

وتخييلة

الفرق بين القسمين

الفعل يكون استمارة تارة باعتبار

فاعله وأخرى باعتبار مفعوله

من ضروب الاستمارة مايشترك

فيه المستعار له والمستعار منه في

عموم الجنس

التعريف بعبد القاهر الجرجاني

مقدمة صاحب التعليقات

مقدمة الكتاب

فضيلة الكلام راجعة إلى المعاني

لا إلى الألفاظ

رجوع الاستحسان إلى اللفظ

فحسب ! ما يكون بنمار فه في الاستعمال

و كونه غير مزال عن موضوع اللغة

فضيلة التجنيس والاعتراض والسجع راجعة إلى المعنى

لا يحسن التجنيس ولا السجع إلا

إذا طلبه المعنى

من الخير أن ترسل المعاني على

سجيتها دون نظر إلى سجع و لاجناس من أين أنت فضيلة التجنيس

الاعتراض (الحشو) إنما يذم إذا

خلا من الفائدة

فضيلة الطباق والاستعارة

الكلام ضربان ضرب فضيلته ذاتية يزيدها حسن التصوير جمالا وضرب

فضيلته بحسن التصوير

الاستعارة غير المفيدة

الاستمارة المفيدة

الفرق بين الضربين

قد تشتبه الاستعارة في بعض

من ضروبها ما يشترك فيه المستعار له والمستعار منه في صفة

من ضروبها أن يكون الشبه مأخوذا من الصور العقلية وهو أنواع

تنزيل الموجود منزلة لعدم والمعدوم منزلة الموجود

التشبيه ضربان

الفرق بين التشبيه والتمثيل

السبب في هذا الفرق

التشبيه تارة ينتزع من أمر واحد

وتارة من عدة أمور

الفرق بين التشبيه المركب والتشبيه

المتعدد

مواقع التمثيل و تأثيره

لم كان للتمثيل هنا التأثير التمثيل بالمشاهدة يزيدالنفس أنسا التمثيل يقرب بين المتباعدين و يوفق بين المختلفين المعنى إذا جاء :مماثلا ازداد و ضوحا سبب ذم التعقيد في الكلام تمام يتعسف ويذهب مذهبا لا يهتدى النحو إلى إصلاحه البحتري يرد البعيد الغريب الى المألوف القريب ,

معرفة الشيء من طريق الجملة ليس كمعرفته من طريق التفصيل التفصيل يكون على ضروب التشبيه إذا كان في الهيئات كان أدق وكانت غرابته أهم الفرق بين التشبيه المتعدد ,

و المركب موازية بين التشبيه والتمثيل يكثر في التشبيهات الصريحة جعل الأصل فرعا والفرع أصلا قد يوهم الشاعر في الشيء القاصر عن نظيره في الصفة أنه زائد عليه الفرق بين الاستعارة والتمثيل ليس كل تشبيه يسهل تحويله إلى استعارة الاستعارة التمثيلية الأخذ والسرقة وضروب ذلك القسم التخييلي من المعاني الفرق بين التخييل والاستعارة وضروب التخييل نوع آخر من التعليل تخييل بغير تعليل الفرق بين التشبيه والاستعارة الاتفاق في الأخذ والسرقة في حدى الحقيقة والمجاز في المجاز العقلي والمجاز اللغوى والفرق بينهما هل السموات في خلق الله السموات مفعول به أو مفعول مطلق تارة يدخل المجاز في الإثبات وتارة يدخل في المثبت و تارة يدخل فيهما كل حكم يجب في العقل لا يصح إضافته إلى اللغة الاستشهاد بقول الأمدى لبيان الفرق بين المجاز العقلى والمجاز اللغوى المجاز العقلى كثير في القرآن – الكريم المنقول والمشترك والمجاز المرسل وعلاقاته الحذف والزيادة هل هما من المجاز.

١٣- تعليقات على دلائل الإعجاز العبد القاهر الجرجاني (٣٧).

المطلب الثاني: رسائله:

وأما الرسائل فهي :

١- رسالة في مصطلح الحديث.

٢- رسالة في شرح ثلاثين حديثا مختارة.

٣- تفسير جزء " إنما السبيل ".

٤ - زوجات النبي – صلى الله عليه وسلم .

٥- الحسبة في الإسلام (٣٨).

الحسبة في الإسلام

-عناصر البحث

-الحسبة في اللغة

-معنى الحسبة شرعا

-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

-سبب إحداث الحسبة

أصناف المحتسب

١- محتسب يعينه السلطان

٢- محتسب متطوع يرى المنكر فينكره

-الفرق بين المحتسب والقاضي

-المحتسب المولى

شروط المحتسب

- - أن يكون بالغا

-٢ - أن يكون مسلما

-٣ - أن يكون ذا رأي وصرامة وخشونة في دينه

أعمال المحتسب .

-١ - أن يأمر العامة بأداء الصلوات الخمس في مواقيتها

-٢ - أن يأمر بإقامة الجمعة والجماعات لإظهار معالم الدين وشهر شعائر الإسلام

-٣ - أن ينظر في شئون الوعاظ

-٤ - وعليه أن يأمر الناس بأداء الأمانات والنهي عن المنكرات من الكذب والخيانة

-هل للحاكم أن يسعر على الناس في الأسواق

-حكم الفندق والحمام والمخبز -التدليس في الدين - حكمه -أعمال أخرى للمحتسب -الوظائف الدينية في عصر الفاطميين -الوظائف الدينية في الدولة الأيوبية وعصر المماليك بمصر

العقوبات الشرعية

-أ - عقوبات مقدرة

-- – عقوبات غير مقدرة

-عقوبة التعزير – عقوبة الحد – الفرق بينهما

-الوظائف الدينية في عصر الفاطميين -الوظائف الدينية في الدولة الأيوبية وعصر المماليك بمصر

العقوبات الشرعية

-| – عقوبات مقدرة

-٢ – عقوبات غير مقدرة

عقوبة التعزير – عقوبة الحد – الفرق بينهما -التعزير بالعقوبات المالية -جواز التصدق على الفقراء بالسلع المغشوشة -الأصل في المثوبة والعقوبة في التشريع الإسلامي

٦- الرفق بالحيوان في الإسلام .

واذا نحن استخلصنا ذلك من بطون الشريعة و نصوصها يمكن ان نضعها كما يلي وضع تؤسس الشريعة الاسلامية قانونا للرفق بالحيوان المسلمين كافة أسودهم وأحمر تم على اختلاف اقليمهم و بلدانهم .

٢ – على كل مسلم أن يرفق بالحيوان وبساعده في مطعمة ومشربه في صحته ومرضه فلا يحمله فوق طاقته ولا يضربه ضرباً مبرحاً ويداويه اذا مرض بجميع وسائل العلاج حتى يبرأ

٣ -- على كل مسلم ان يرفق بالحيوان عند ذبحه فيذبحه بسلاح ماض بنار حتى تزهق روحه بسرعة ولا يطول تعذيبه.

٤ – من رفق بالحيوان حيا كان او ميتا كان له الاجر الجزيل على عمله والثواب العظيم عند ربه فيدخله فردوس جنانه.

٥- من آذى حيواناً بضربه ضرباً مبرحاً او حمله ما لا يطيق او حبس عنه الطعام كان عقابه عند ربه ناراً سعيراً وعذابا ألماً .

٦- على كل مسلم حراسة هذا القانون وتنفيذه في خاصة نفسه و نصيحة غيره من المسلمين بتنفيذه وله عند ربه كفاء ذلك أجر المسلم العامل وهو رضوان ربه ورضوان من الله أكبر وذلك هو الفوز العظيم .

٧- رؤية الهلال في رمضان.

٨- في الخطب والخطباء في الدولتين الأموية والعباسية [٣٩] .

الخاتمة

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد جهد متواضع لجهود المراغي العلمية توصل البحث إلى جملة من النتائج، يمكن أن نتخلص أبرزها إلى النقاط الآتية:

١- نشأ هذا المفسر في بيئة علمية إسلامية، وترَعرَع في عصر يمج بالصراعات والاضطرابات والفتن السياسية والدولية، عاش المراغي في فترة نصف الأول من قرن العشرين من سنة ١٣٠٠-١٣٧١هـ و ١٩٧٩- ١٩٥٢م)، وكانت هذه الفترة حافلة بالأحداث الجسام، حيث كان هناك صراع مستمر بين بريطانيا و ثوار، وكان لهذا الصراع تأثير كبير على الاوضاع في مصر، إذ كانت تتعرض للتدمير و التخريب على أيدي جيوش بريطانيا، والخارطة السياسية لمصر كانت في حالة تبدل مستمر، إلا أنه لم تكن لهذه الظروف تأثير كبير على شخصية المراغي العلمية.

٢- يعد المراغي من العلماء العرب البارزين في العصر الحديث، وقد بلغ مرتبة عالية من الشهرة، وذاعت صيتته في أرجاء العالم، وكان له تأثير كبير على عدد من العلماء المعاصرين له وعلى من أتى بعده من العلماء، وكل من هؤلاء قد رأى فيه أستاذا، فحاولوا الاستفادة من أسلوبه.

٢- يعد الشيخ المراغي أحد أبرز المفسرين المحدثين حيث أن له آراءه الخاصة في مختلف ميادين الشريعة الإسلامية.

٣- أصبح جهوده العلمي من الآثار الخالدة، في مكتبة الفكر العربي، وله منزلة سامية في مصر لدى الباحثين العرب وغيرهم، ويظهر ذلك من خلال كتبه وخاصة تفسيره، وأصبح مؤلفاته محل اهتمام أهل العلم و طلاب العلوم الدينية.

٤- عرض الباحث مؤلفات (المراغي) بشكل عام، وقام بتعريف موجز لما تضمنته تلكم المؤلفات. الباحث

هوامش البحث

(١) ينظر: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها أحمد مصطفى المراغي بك (ص ٢١٩) القاهرة في يونيو (١٩٥٠)، والأعلام للزركلي، (ص٢٥٨).

(٢) http: //www. ahlalhdeeth. com/vb/showthread. php

(٣) المصدر السابق , و ينظر: http: //almesryoon. com/

(٤) ينظر: http: //www. dar-alifta. org/ViewScientist. aspx?ID=58&LangID=1

(٥) الأعلام، الزر كلي، المصدر السابق، (ص٢٥٨)

(٦) الشيخ أحمد المراغي ومنهجه في التفسير : المؤلف الرئيسي : شحروري، أحمد داود محمد داود: و الكيلاني ، إبراهيم زيد (مشرفا).١٩٩٠ رسالة ماجستير: الأردن .

(٧) مشيخة الازهر منذ نشائتها حتى الآن _ علي عبدالعظيم (٢/٢٤ ط) . الهيئة العامة لشئؤن المطابع الاميرية ١٩٧٩م.

(٨) الازهر في الف عام – محمد عبد المنعم خفاجي(٢ / ٤٨) المنيرية بالازهر (ط ١) ، (١٩٥٤) م .

(٩) الشيخ أحمد المراغي ومنهجه في التفسير : شحروري ، أحمد داود محمد داود ،(ص٣) .

(١٠) الشيخ أحمد المراغي ومنهجه في التفسير: شحروري ، أحمد داود محمد داود ، ينقل عن عادل أحمد إبن أحمد مصطفى المراغي ،(ص،) .

(١١) ثورة (٢٣) يوليو (١٩٠٢ م) ، الدكتور محمود حلمي ، الكتاب الأول مقدمات.

(١٢) إختيارات الشيخ أحمد المراغي في تفسيره: دراسة مقارنة في ضوء أقوال المفسرين إلى نهاية سورة الأحزاب، اطروحة دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن: أمل إبراهيم الحاج محمد سليمان ، إشراف: د. عواطف محمد سعيد مدني، جامعة أم درمان الإسلامية ، كلية أصول الدين– قسم التفسير وعلوم القرآن ، السودان،(١٤٣٩هـ– ٢٠١٨م) (ص، ٢٠) .

(١٣) الجيش المصري في السياسة ، د. عبدالعظيم رمضان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د. ط ، عام ١٩٧٧ م ، ص ، ١٢٧) .

(١٤) إختيارات الشيخ أحمد المراغي في تفسيره ، إعداد الطالبة : أمل إبراهيم الحاج محمد سليمان ،(ص ، ٢١) ، العام (١٤٣٩هـ ٢٠١٨م)

(١٥) التعليم في مصر بين الجهود الأمنية والحكومة إنر اسمه في تاريخ التعليم ، دكتورة علية علي فرج ، الناشر غشت المعارف ، الإسكندرية (١٩٧٦، ص ١٠٧) .

(١٦) Article , www . shafaff . com .

(١٧) التعليم في مصر بين الجهود الأهلية والحكومية ، دراسة في تاريخ التعليم ، دكتورة علية علي فرج ، (ص ١٣٢) .

(١٨) التعليم في مصر بين الجهود الأهلية والحكومية ، دراسة في تاريخ التعليم ، دكتورة علية علي فرج ، (ص ١١٣،) .

(١٩) التعليم في مصر بين الجهود الأهلية والحكومية (دراسة في تاريخ التعليم) ، دكتورة علية علي فرج ، (ص ، ١١٣) .

(٢٠) ويكيبيديا .

(٢١) ألأزهر في ألف عام (٤٩/٢) .

(٢٢) الشيخ أحمد المراغي ومنهجه في التفسير: شحروري ، أحمد داود محمد داود ، (ص ، ٢) .

(٢٣) المصدر السابق(ص ، ٢) .

(٢٤) المصدر السابق(ص ، ٢) .

(٢٥) تأريخ علوم البلاغة، أحمد المراغي ،(ص ،٢١٩) .

(٢٦) التفسير والمفسرون ، محمد حسن الذهبي (ج ، ٢) ، دار الحديث (ط ،٢٠٠٥ م) القاهرة (ص ، ٤٨٣) .

(٢٧) تأسست المدرسة الأميرية عام ١٩٠٦وهى تقع على ضفاف النيل الأزرق من جامع الحكومة سوق .

(٢٨) كلية غوردون أنشئت بناء على إقتراح اللورد كتشنر عند تسلمه الدرجة الفخرية من جامعة أدنبرة عام (١٨٩٩) ، اعتماد مائة جنيهاً استرلينياً لتشييد كلية في الخرطوم تخليداً لذكرى الجنرال تشارلز جورج غوردون .

(٢٩) تأريخ علوم البلاغة ، أحمد مصطفى المراغي (٢١٩) .

(٣٠) الشيخ أحمد المراغي ومنهجه في التفسير: شحروري ، أحمد داود محمد داود ، (ص ، ٤) .

(٣١) تفسير المراغي ،(دراسة وتحليل) ، رسالة ماجستير ، الجامعة بغداد – كلية الشريعة ، إسم المشرف: ابو يقظات عطية الجبوري ، إسم المؤلف : أسماء عدنان محمد سليمان ، السنة:(١٩٩٠–م–١٤١١) هـ .

(٣٢) سورة البقرة : الآية (٣٠) .

(٣٣) التعليم في مصر بين الجهود الأهلية والحكومية (دراسة في تأريخ التعليم) ، دكتورة علية على فرج ،(ص ، ٨٨) .

(٣٤) الازهر جامعا و جامعه دكتور عبد العزيز محمد الشناوي ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة بدون (ط ، ج ٢ ص ٨١٨) .

(٣٥) الجُرْجَانِيُّ أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ القَاهِرِ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، شَيْخُ العَرَبِيَّة، أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ القَاهِرِ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الجُرْجَانِيُّ، أَخَذَ النَّحْو بِجُرْجَان عَنْ أَبِي الحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بن حَسَنِ ابْن أُخْت الأُسْتَاذ أَبِي عَلِيٍّ الفَارِسِيّ وَصَنَّفَ شرحاً حَافلاً (لِلإِيضَاح) يَكُوْن ثَلاَثِيْنَ مجلداً، وَلَهُ (إِعجَاز القُرْآن) ضَخْم، وَ (مُخْتَصَر شرح الإِيضَاح) ، ثَلاَثَة أَسفَار، وَكِتَاب (العوَامل المائَة) ، وَكِتَاب (المِفْتَاح) ، وَفسّر الفَاتِحَة فِي مُجَلَّد، وَلَهُ (الْعمد فِي التَّصرِيف) ، وَ (الْجمل) وَغَيْر ذَلِكَ، وَكَانَ شَافعيّاً، عَالِماً، أَشعرِيّاً، ذَا نُسُكٍ وَدين، قَالَ السِّلَفِيّ: كَانَ وَرِعاً قَانِعاً، دَخَلَ عَلَيْهِ لِصّ، فَأَخَذَ مَا وَجد، وَهُوَ يَنظر، وَهُوَ فِي الصَّلاَةِ فَمَا قَطَعَهَا، وَكَانَ آيَة فِي النَّحْوِ. تُوُفِّيَ: سَنَةَ إِحْدَى وَسَبْعِيْنَ وَأَرْبَعِ مائَة وَقِيْلَ: سَنَةَ أَرْبَعٍ وَسَبْعِيْنَ - رَحِمَهُ اللهُ.

(٣٦) يوسف بن أبي بكر السَّكَّاكي (٥٥٥ - ٦٢٦ هـ / ١١٦٠ - ١٢٢٩ م) هو عالم بالعربية والأدب، من أهل خوارزم. هو سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السَّكَّاكي الخوارزمي الحنفي. ولد سنة ٥٥٥ هـ / ١١٦٩ م في خوارزم، وتوفى في قرية الكندي من قرى المالبع في سنة ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩ م، من آثاره:(«مفتاح العلوم»، وهو مطبوع، وتم شرحه في "تلخيص المفتاح" ثم في تلخيص سيدي بوسحاقي، «كتاب الجمل» وهو شرح لكتاب الجمل لعبد القاهر الجرجاني، «التبيان»،، «الطلسم» وهو باللغة الفارسية، «رسالة في علم المناظرة».

(٣٧) تاريخ علوم البلاغة – أحمد مصطفى المراغي ،(ص ، ٢١٩) .

(٣٨) وقد أطلع الباحث على هذه الرسالة المنشورة في مجلة الأزهربالعدد الثامن محرم (١٣٥٦هـ -١٩٣٧) ، (ص ٦٩٣- ٧٠٠) ، وقد شملت العناوين الآتية :الحسبة في اللغة ،معنى شرعاً ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب إحداث الحسبة ، الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يتولي القيام بها ، المحتسب (تعريفه) أصناف المحتسب والفرق بين المحتسب والقاضي.

(٣٩) تاريخ علوم البلاغة : احمد المراغي : (ص ،٢١٩) .

(المصادر والمراجع)

بعد القرآن الكريم:

١- أحمد المراغي ، تاريخ علوم البلاغة ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٥٠م.

٢- أحمد أنور الجندي ، الإمام المراغي ، دار المعارف – القاهرة ، ١٩٥٢م .

٣- أحمد داود محمد داود شحروري ، إشراف: إبراهيم زيد الكيلاني، الشيخ أحمد المراغي ومنهجه في التفسير: رسالة ماجستير ، الجامعة الاردنية ، كلية الدراسات العليا- الأردن ١٩٩٠م

٤- أحمد مصطفى المراغي ، تفسير المراغي، ط ٣ ، ١٩٦٥هـ . ١٩٤٦ م ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .

٥- أسماء عدنان محمد سليمان: المشرف: ابو اليقظان عطية الجبوري ، تفسير المراغي،(دراسة وتحليل)، رسالة ماجستير، جامعة بغداد – كلية الشريعة ، (١٩٩٠م-١٤١١هـ).

٦- أمل إبراهيم الحاج محمد سليمان ، إختيارات الشيخ أحمد المراغي في تفسيره: دراسة مقارنة في ضوء أقوال المفسرين إلى نهاية سورة الأحزاب، اطروحة دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن: ، إشراف: د. عواطف محمد سعيد مدني، جامعة أم درمان الإسلامية ، كلية أصول الدين- قسم التفسير وعلوم القرآن ، السودان،(١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م).

٧- جمال حسين عبدة ، موسوعة شيوخ أزهر منذ تأسيسه ولغاية اليوم ، مطبعة الرشاد لبنان ، ٢٠١٣ م .

٨- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين،ط١٥، ٢٠٠٢.

٩- د. عبد العظيم رمضان ، الجيش المصري في السياسة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د،ط) عام ١٩٧٧م.

١٠-د. علية على، التعليم في مصر بين الجهود الأهلية والحكومية (دراسة في تاريخ التعليم)،.

١١-د. محمود حلمي، ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م ، الكتاب الأول مقدمات الثورة واسبابها، ط ١، مطبعة الاعتماد ، مصر ،١٩٦٦م .

١٢-علي عبد العظيم ، مشيخة الأزهر منذ نشأتها حتى الآن ، مطبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩ م .

١٣-علي عبد صبح ومحمد عبدالمنعم الخفاجي ، الحركة العلمية في الأزهر في القرنين التاسع عشر والعشرين ، المكتبة الأزهرية ، ٢٠٠٧ م .

١٤-محمد حسن الذهبي، التفسير والمفسرون ، دار الحديث، ط ١، ٢٠٠٥م القاهرة.

١٥-محمد عبدالمنعم الخفاجي ، الأزهر في ألف عام ، المكتبة المنيرية بالأزهر ، ١٩٥٤م.

مواقع الأنترنت:

١- موسوعة ويكيبيديا العالمية.

٢- www.shafaff.com,Article.

٣- http: //www. dar-alifta. org/ViewScientist. aspx?ID=58&LangID=1

٤- http: //www. ahlalhdeeth. com/vb/showthread. php

٥- http: //almesryoon. com/

After and in addition to the Holy Quran;
1. Ahmed Al-Maraghi, History of Rhetoric Science, Mustafa Al-Babi Al-Halabi Library, 1950.

2. Ahmed Anwar al-Jundi, Imam Al-Maraghi, Dar Al-Mahrif-Cairo, 1952 AD.

3.Sheikh Ahmed Al-Maraghi's Choices in His Interpretation: A Comparative Study in light of the Words of the Interpreters to the end of the verse Al-Ahzab, Doctoral Thesis in Interpretation and Qur'anic Sciences: Amal Ibrahim Al Haj Mohammed Suleiman, Supervision: Dr. Awatif Mohammed Saeed Madani, Omdurman Islamic University, Faculty of Religious Origins - Department of Interpretation and Qur'anic Sciences, Sudan, (1439 Ah- 2018).

4. Education in Egypt between civil and governmental efforts (study in the history of education), Dr. Alia Ali.

5. Interpretation of Al-Maraghi,(Study and Analysis), Master's Thesis, University of Baghdad - Faculty of Sharia, Asma Adnan Mohammed Suleiman: Supervisor: Abu Al-Yaqan Attia Al-Juburi (1990).

6. Interpretation of Al-Maraghi, Ahmed Mustafa Al-Maraghi, 3id ed, 1965 Ah, 1946, Library Company and Printing Press Mustafa Al-Babi Al-Halabi and his children in Egypt.

7. Interpretation and Interpreters, Mohammed Hassan Al-Dhahabi, Dar Al-Hadith, 1st ed, 2005 AD Cairo.

8.Khayr al-Din ibn Mahmud ibn Muhammad ibn Ali ibn Faris al-Zirikli al-Demashqi. (Died 1396 Hijri), Dar El Ilm LilMalayin. Published 15, 2002.

9. Revolution of July 23, 1952, Dr. Mahmoud Helmy, first book

introductions and causes of the revolution, 1st ed, Credit Press, Egypt, 1966.

10. Jamal Hussein Abda, Encyclopedia of Azhar Elders from its founding until today, Rashad Press Lebanon, 2013.

11. The Egyptian Army in Politics, Dr. Abdel Azim Ramadan, Egyptian General Book Authority (D, T) 1997.

12. Sheikh Ahmed Al-Maraghi and his method of interpretation: Master's thesis, Ahmed Daoud Mohammed Daoud Shahrouri, Supervision: Ibrahim Zaid Al-Kilani, University of Jordan, Graduate School - Jordan 1990.

13. Ali Abd Al_Azim, the Azhar chiefdoms since its establishment to the present date, General Authority Press of Amiri Presses, 1979.

14. Ali Abd Sunh and Mohammed Abd-Amunhim Al-Khafaji, scientific movement in Al-Azhar in the 19th and 20th centuries, the Azhar Library, 2007.

15 Mohammed Abd Almuhnem Al Khafaji, Al-Azhar in a thousand years, the Muniria Library in Alazhar, 1954.

16. Wikipedia World Encyclopedia:
17. www.shafaff.com,Article.

18. http: //www. dar-alifta. org/ViewScientist. aspx?ID=58&LangID=1

19. http: //www. ahlalhdeeth. com/vb/showthread. Ph .

20. http: //almesryoon. com/

الأشاعرة وموقفهم من الإيمان
دراسة عقديّة تحليلية

ئوميد عبدالقادر رسول
مدرّس العقيدة الإسلاميّة في قسم التربية الدينية
كلية العلوم الإسلاميّة – جامعة صلاح الدين – أربيل
أ.د. جميل علي رسول
أستاذ في قسم الشريعة
كلية العلوم الإسلاميّة – جامعة صلاح الدين – أربيل

The Ash'aris and their position on faith,
An Ideological Study

Omed AbdulQader rasool

College of Islamic Sciences/Salahaddin University-Erbil

omed.rasool@su.edu.krd

• تاريخ استلام البحث ١٦ / ٧ / ٢٠٢١ م
• تاريخ قبـــول النشر ٢٠ / ٩ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

إنّ مفهوم الإيمان معقدٌ جداً، وقد كثر الحديث عنه عند الفرق الإسلاميّة الكبيرة كالخوارج والمعتزلة والجهمية وغيرها وذلك لأهميته البالغة، ولما يترتب عليه من أثار دنيوية وأُخروية حسب عناصر الإيمان، من الإقرار والتّصديق والعمل، وقد تناول هذا البحث الحديث عن فرقة واحدة والتي تّعدّ من الفرق الإسلاميّة الكبيرة ألا وهي الأشاعرة، هذا وقد اقتصر الباحث في هذا البحث على تحديد مفهوم الإيمان عند الأشاعرة، مع بيان حكم الاستثناء في الإيمان، والعلاقة بينه وبين الإسلام، وهل يزيد وينقص أم لا؟ وحكم مرتكب الكبيرة، والبحث تضمن الحديث أيضاً عن تعريف الاشاعرة ونشأتها وما لها من أفكار ومعتقدات، ومن ثمّ بيان الرأي الرّاجح في المسائل العقدية المذكورة سابقاً بعد المناقشة والتّحليل لتلك المسائل العقدية، وكذلك الوصول إلى أبرز النتائج التي توصل إليها البحث.

الكلمات المفتاحية : الإيمان- الاشاعرة - التّصديق - المعرفة – العقيدة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله ربّ العاملين والصّلاة والسّلام على رسول الله -ﷺ- وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين، أمّا بعد:

ممّا لا شك فيه أنّ العقيدة الإسلاميّة تُعدّ من أشرف العلوم الإسلاميّة لكونها تتعلق بوجود الله تعالى وتوحيده والإيمان به، والقرآن الكريم حافلٌ بالمسائل العقدية وكذلك السنّة النّبويّة، ومن بين تلك المسائل مفهوم الإيمان الّذي يحمل معاني كثيرة و يحتوي على مسائل كثيرة، كتحديد تعريف الإيمان والفرق بينه وبين الإسلام، وهل الإيمان يزيد وينقص أم لا، وكذلك قضية الاستثناء ومرتكب الكبيرة، والفرق الإسلاميّة قد اختلفت بخصوص تحديد مفهوم الإيمان، ومن الفِرق التي فصّلت القول في تحديد مفهوم الإيمان الأشاعرة، وقد ناقشت الفرق الإسلاميّة الأخرى وردّت عليها بالأدّلة النّقليّة والعقلية، لأنّ مدرسة الأشاعرة لم تعتمد على العقل فقط، بل اعتمدت على الأدلّة النّقليّة والعقليّة، وجعلت العقل خادماً للنّقل، ومن هذا المنطلق ارتأى الباحث أن يكتب بحثاً بعنوان (مفهوم الإيمان في العقيدة الإسلاميّة، وموقف الأشاعرة منه) يبيّن فيه رأي الأشاعرة في تحديد مفهوم الإيمان لدى هذه الفرقة الكلاميّة الكبيرة، لأجل الوصول إلى النتائج المرجوة إن شاء الله تعالى.

أسباب اختيار الموضوع:

من الأسباب الرئيسية التي جعلت الباحث أن يكتب هذا البحث، هي كثرة الأقاويل بخصوص تحديد مفهوم الإيمان قديماً، لأنّ الفرق الإسلاميّة قد اضطربت اضطراباً كثيراً في تحديد مفهوم الإيمان وتحديد عناصره، فترى بعض الفرق جعلت تعريف الإيمان المعرفة فقط، والأخرى الإقرار فقط، أو التّصديق فقط، أو مجموع ثلاثة أمور الإقرار والتّصديق والعمل، وهذا الأمر هو الّذي أدّى بالباحث أن يحاول إزالة الغموض لتحديد مفهوم الإيمان، والوصول إلى الرأي الرّاجح.

أهميّة البحث

لا شكّ أنّ لكلّ بحث أهميته، وأهمية هذا البحث تظهر في بيان مفهوم الإيمان وتحديد عناصره، لأنّ الآثار المترتبة على تحديد تلك العناصر تختلف اختلافاً جذرياً في تحديد مصير الإنسان المؤمن من بين دخوله الجنّة وعدّه مؤمناً، ومن بين دخوله النّار وعدّه فاسقاً أو كافراً أو ليس من أهل الملّة، لذا فإنّ هذا البحث هو محاولة للوصول إلى الرأي الوسط والخروج من الخلاف الوارد من بين الفرق الإسلاميّة.

حدود البحث

موضوع البحث واسعٌ جداً وله أبعادٌ كثيرة، ولكنّ الباحث اقتصر على تحديد مفهوم الإيمان بدءاً بتعريف الإيمان وبيان زيادته ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، فهذا البحث جاء لأجل دراسة عقدية لتحديد مفهوم الإيمان، واقتصر البحث على فرقة واحدة وهي الأشاعرة، وما لها من أفكار ومعتقدات خاصّةٍ بها، فلم يتطرق الباحث إلى المواضيع الأخرى كأركان الإيمان وما يترتب عليها من آثار، بل كانت الدّراسة فقط حول تحديد عناصر الإيمان من القول والعمل والتّصديق، مع ما يكون به المؤمن مؤمناً في أحكام الدنيا والآخرة، أو الآخرة فقط.

الدّراسات السّابقة:

هناك الكثير من البحوث العلمية المختصّة بالمسائل العقدية، وخصوصاً مباحث الإلهيات، ممّا يدلّ على أهمية العقيدة الإسلاميّة من بين جميع العقائد والفلسفات الأخرى، والّذي يميّز العقيدة الإسلاميّة من بين الفلسفات والعقائد الأخرى، هو موافقة العقيدة الإسلاميّة للفطرة البشرية، تلك الفطرة التي فطر الله تعالى النّاس عليها وهي توحيد الله سبحانه وتعالى، هذا وبعد الاستقراء والتتّبع في الكتب والصّفحات الالكترونية وقع بصر الباحث على بعض البحوث العلميّة المختصّة بمسائل الإيمان وعناصره، وسأذكر بعضاً منها:

١- الإيمان بين السّلف والمتكلمين، رسالة ماجستير قدمت على جامعة أم القرى بمكة المكرمة، تحت اشراف الشيخ محمد الغزالي، عام ١٣٩٧هـ، للدكتور: أحمد بن عطية بن علي الغامدي.
وأبرز مباحث هذه الرسالة، بيان حقيقة الإيمان، مع بيان آراء أبرز الفرق الإسلاميّة حول تحديد مفهوم الإيمان، حيث تناول الباحث بيان تعريف الإيمان عندهم مع التّركيز على بقية المسائل المتعلق بمباحث الإيمان منها زيادة الإيمان ونقصانه، وحكم مرتكب الكبيرة وما إلى ذلك.

٢- الإيمان ومبطلاته في العقيدة الإسلاميّة، رسالة ماجستير قدمت في جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة، بمكة المكرّمة، ١٣٩٩هـ، للطالب محمد حافظ، وأبرز المباحث التي تناولتها هذه الرسالة: بيان تعريف الإيمان مع التّركيز على أركان الإيمان، ومن ثمّ بيان مبطلات الإيمان.

والذّي يميّز هذا البحث عن بقية البحوث السّابقة، هو أني ركّزت على قضيّة الإيمان عند فرقة واحدة وهي الأشاعرة، مع مناقشة رأيها بخصوص الإيمان، مناقشة علمية قامت ببسط المقدّمات العقلية والنّقليّة بصورة مختصرة للوصول إلى الرأي الرّاجح.

تساؤلات البحث

هناك تساؤلات كثيرة حول مفهوم الإيمان، والتي سيجد القاريء الكريم الإجابة عنها في هذا البحث إن شاء الله تعالى، ومن تلك الأسئلة هل الإيمان هو التّصديق فقط أم لا، وهل يزيد وينقص وما حكم الاستثناء فيه، وهل يعدّ التّصديق فقط إيماناً، أم لا بد له من العمل والإقرار، فهذا البحث فيه تفصيل هذه الأمور لأجل الوصول إلى الهدف المنشود.

منهج البحث

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي الّذي يقوم بسرد وبسط المقدّمات الجزئية للوصول إلى الكليات، حيث قام الباحث ببيان تعريف الإيمان لغةً واصطلاحاً، والتّعريف بفرقة الأشاعرة وبيان أبرز أفكارها ومعتقداتها.

هذا وقد اعتمد الباحث على ما يأتي:

١- اعتمد الباحث على المصادر الرئيسية لمذهب الأشاعرة والتي هي عمدة كتب الاشاعرة، حيث قام بالاقتباس من تلك الكتب الرئيسية.

٢- بيّن الباحث الرأي الراجح للمسائل الواردة في البحث، وذلك اعتماداً على منهج الجمع بين الأدلّة الشّرعيّة، وقد حاول الباحث التوفيق بين الآراء المختلفة لتحديد عناصر الإيمان.

٣- تمّ تخريج الآيات القرآنية الكريمة في البحث بذكر اسم السّورة ورقم الآية الكريمة، مع تفسير تلك الآيات القرآنيّة.

٤- وكذلك تمّ تخريج الأحاديث الشّريفة في البحث.

٥- قام الباحث بترجمة الأعلام الواردة أسمائهم في البحث اعتماداً على كتب الترجمة والسّير والأعلام.

خطّة البحث

اقتضت طبيعة البحث أن تشتمل على ملخّص ومقدّمة ومبحثين، المبحث الأوّل تضمّن الحديث عن التّعريف بالأشاعرة مع بيان أبرز أفكارهم ومعتقداتهم، والمبحث الثّاني وظّفته للحديث عن موقف الأشاعرة بخصوص الإيمان، ومن ثمّ الخاتمة التي فيها أبرز النتائج التي توصّل إليها البحث. والله الموفق.

وصلى الله وسلم الله وسلّم وبارك على نبينا محمد

وعلى آله وأصحابه أجمعين إلى يوم الدين

المبحث الأوّل: التّعريف بالأشاعرة وأبرز أفكارهم ومعتقداتهم

هذا المبحث يتضمن الحديث عن أكبر وأهم فرقة كلامية التي لها أفكارها ومعتقداتها الخاصّة أو المشتركة، وهي أوسع انتشاراً في دول العالم الإسلامي، وقد ظهرت في فترة زمنية معقدة كانت تعج بالمشاكل العقدية والكلاميّة، خصوصاً في مسائل القدر والصفّات الإلهيّة والقول بخلق القرآن، ففي هذا المبحث سيتم بيان موقف الأشاعرة من مفهوم الإيمان، بعد ذكر نشأة الأشاعرة وبيان أبرز أفكارها ومعتقداتها.

أوّلاً: تعريف الأشاعرة:

الأشاعرة هي من الفرق الإسلاميّة الكبيرة، وهي أوسع انتشاراً في العالم، وقد كان لها الفضل الكبير في الرّد على الشّبهات الواردة من قبل أهل الزّيغ والبدع، وتعود نسبتهم إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (٢٦٠= ٣٢٤ هـ) رحمه الله (١).

ثانياً: نشأة الأشاعرة:

نشأة هذه الفرقة تعود إلى القرن الثّالث الهجري تحت ظلّ أحداث فكرية هامّة وعقدية كثيرة، حيث كانت الظروف آنذاك مضطربة خصوصاً في المسائل العقيدة لوجود الفرق الكثيرة، وكل فرقة اتخذت منهجاً لمبادئها منها ما جعلت العقل معياراً لكلّ شيء، وفضّلت العقل على النّقل، ومنها ما نفت القدر وعلم الله تعالى بجميع الأمور، لذا في هذه الفترة ظهرت فرقة الاشاعرة التي توسّطت في الاستدلالات العقدية بحيث اعتمدت على العقل والنّقل معاً وجعلت العقل خادماً للنّقل، وذلك لأجل الدّفاع عن آراء المسلمين بسلاح العقل بجانب النّقل، ومواجهة التيّارات الفكرية والعقدية خصوصاً في قلب عاصمة الخلافة الإسلاميّة بغداد.

ويمثّل بروز المذهب الأشعري نقطة تحوّل مهمّة في الفكر الإسلامي وعلم الكلام بحيث أصبحت من الفرق الكلاميّة العظيمة، التي أثّرت على فكر وعقيدة المسلمين، وغيرت مسار الفكر والعقيدة، وجعلت الفكر الإسلامي يواجه الفلاسفة وعلماء الكلام بالأدلّة العقليّة والنّقليّة (٢).

وتعدّ الاشاعرة مدرسة كلامية مهمّة فتكلّمت عن معظم المسائل العقدية والكلامية، كمسألة كلام الله تعالى وصفاته وأفعال العباد، لذلك تسمّى الأشاعرة بالصّفاتيّة لإثباتها صفات الله عزّوجل [٣].

ثالثاً: أفكار ومعتقدات الأشاعرة

إنّ الأشاعرة كغيرها من الفرق الإسلاميّة كانت لها أفكار ومعتقدات كثيرة حيث تحدّثت عن معظم المسائل العقيدة والكلاميّة، فما من مسألة عقدية إلا وللأشاعرة رأيٌ فيها، ومدرسة الأشاعرة هي مدرسة وسطية بين الإفراط والتّفريط، فلم تعتمد على العقل كلياً، بل أخضعت العقل للنّقل، وأثبتت صفات الله تعالى.

والآن سيتم بيان أبرز أفكار ومعتقدات الأشاعرة:

١ – أثبتت الصّفات الإلهيّة الواردة بالقرآن الكريم والسنّة النّبوية الشّريفة، وهذه الصفات تليق بذاته تعالى، وهي لا تشبه صفات المخلوقين، بخلاف غيرها من الفرق التي وصفت الله تعالى بصفات البشر والمخلوقين.

فرأي الاشاعرة في مسألة الصّفات وسطٌ بين المعتزلة والمجسّمة، وذلك لأنّ المعتزلة تعدّ من نفاة الصّفات، ولكنّ الأشعرية أثبت تلك الصّفات التي وردت كلّها في القرآن الكريم والسنّة النّبوية.

٢ – أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فالله تعالى هو الخالق لأفعال العباد.

٣ – ليس للعقل بيان حسن الأشياء وقبحها، بل كلّ ذلك يعود إلى الشّرع، وذلك لأنّ العقل قاصر في إدراك ماهيات الأشياء.

٤ – رؤية الله تعالى جائزة، وليس في إثبات الرؤية لله تعالى تشبيه لله تعالى [٤].

٥ – القرآن كلام الله غير مخلوق وذلك خلافا للمعتزلة القائلين بأنّ القرآن كلام الله مخلوق.

٦ – بالنّسبة في الألفاظ الواردة في القرآن الكريم والسنّة النّبوية الموهمة للتّشبيه مثل: (اليد، والوجه، العين، والنّزول) للأشاعرة قولان في ذلك:

القول الأوّل: عدم التأويل، فلله تعالى يد تليق بذاته الكريمة، ولكنّها لا تشبه أيدي المخلوقين.
القول الثّاني: التأويل: أي: تأويل كلّ لفظ منها على وجوه محتملة للّفظ يحتملها ذلك اللّفظ، كتأويل اليد بالقدرة، والوجه بالذّات [٥].

٧ – شفاعة الرّسول -ﷺ- شفاعة مقبولة وثابتة للمؤمنين المستحقين للعقوبة. كما يقول الرّسول -ﷺ- «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» [٦].

فهذه أبرز أفكار ومعتقدات الأشاعرة، فهي كما ترى أفكار ومعتقدات لا بأس بها وموافقة لصريح المعقول والمنقول وليست خارجة عن إجماع الأمّة الإسلاميّة، وقد استطاع حامل لواء الأشاعرة الإمام أبو الحسن الأشعري ~ خدمة الإسلام والمسلمين ودحض شبه المبطلين، حيث كان له الفضل الكبير في الرّد على أهل البدع وأهل الأهواء عن طريق الأدلّة العقليّة والنّقليّة معاً دون الخروج عن إجماع الأمّة.

المبحث الثّاني: مفهوم الإيمان عند الأشاعرة

تمهيد: مفهوم الإيمان عند الفرق الإسلاميّة

قبل أنّ نبيّن رأي الأشاعرة بخصوص مفهوم الإيمان عندهم، يُحسن بنا أن نبيّن رأي الفرق الإسلاميّة الأخرى لكي يتّضح الأمر أكثر.

إنّ الإيمان هو من أهمّ الرّكائز والأركان الأساسيّة في العقيدة الإسلاميّة، لأنّه به يتبين مصر الفرد من بين استقراره في الجنّة وعدم دخوله النّار، أو دخوله النّار ثمّ الخروج منه.

إنّ تعريف الإيمان عند الخوارج والمعتزلة هو: إقرار باللّسان، وتصديق بالجنان، وعملٌ بالأركان، فالإيمان هو فعل الطّاعات المفترضة كلّها بالقلب واللّسان وسائر الجوارح (٧).

فقد جعلوا الإيمان اسما لفعل القلب واللّسان والجوارح، وجعلوا ترك العمل خارجاً عن الإيمان داخلاً في الكفر، ولكن المعتزلة تفترق عن الخوارج بخصوص التّعامل مع مرتكب الكبيرة في الدّنيا بأنّ حكمه الدّنيوي هو المنزلة بين المنزلتين، أمّا في الآخرة فهو مخلدٌ في النّار فوافقوا الخوارج من هذه النّاحية.

أمّا الجهمية فتعريفها للإيمان هي من التعريفات الشّاذة والمختلفة، فقد شذ الجهم بن صفوان عن جميع الفرق الإسلاميّة في تعريفه للإيمان فقال: « الإيمان هو مجرّد معرفة الإنسان ربّه بقلبه، الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط، وأنّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنّه هو الفاعل» (٨)، فيكون الإيمان عنده مجرّد المعرفة بالقلب فقط بالله وبرسوله، دون الإقرار باللّسان، والعمل بالجوارح.

أمّا الماتريدية فقد سارت على منهج الحنفية لتعريفهم الإيمان فلم يختلفوا كثيراً عن رأي الأشاعرة، فالماتريدية ترى بأن الإيمان هو الإقرار والتّصديق، أمّا الأعمال، فهي ليست داخلة في مفهومه، لأنّ الله تعالى عطف الأعمال الصّالحة على الإيمان بقوله: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [سورة البقرة :٢٧٧] فالمعطوف غير المعطوف عليه، وكذا الإيمان شرط صحة العمل.

بهذا العرض السّابق يتّضح لنا بأن الفرق الإسلاميّة ليست متفقة في عناصر الإيمان جملة وتفصيلاً. بل اتفقت فقط على كون الإيمان هو التّصديق في اللّغة.

أوّلاً: مفهوم الإيمان عند الاشاعرة

إن الأشاعرة قد اختلفوا فيما بينهم في تحديد مفهوم الإيمان، وحاصل أقوالهم في هذه المسألة ثلاثة، هي:

القول الأول: الإيمان هو التّصديق بالقلب والإقرار باللّسان، دون غيرهما من الجوارح، فالإيمان عندهم يشمل عمل القلب واللّسان معاً، وهو اختيار إمام الحرمين (٩) (ت٤٧٨هـ)~(١٠).

فعلى ضوء هذا القول يتبيّن بأنّ تعريف الإيمان عند بعض الأشاعرة هو موافق لمذهب الأحناف القائلين بأنّ الإيمان هو التّصديق والإقرار دون العمل.

القول الثّاني: الإيمان هو القول والعمل، وهم بذلك يوافقون السّلف في أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص كما جاء ذلك في كتاب المقالات الإسلاميين للإمام أبي الحسن الأشعري ~ في معرض ذكره لآراء أصحاب الحديث وأهل السّنّة بأنّهم يذهبون إلى أنّ الإيمان هو قول وعمل يزيد وينقص (١١).

القول الثّالث: الإيمان هو التّصديق فقط، وهو أشهر أقوال الأشاعرة وعليه أكثر أصحابها ومنهم الباقلاني (١٢) (ت٤٠٣هـ) ~ (١٣).

فالتّصديق عند الأشاعرة تصديق النبي -ﷺ- في كل ما علم مجيئه به من الدّين بالضّرورة، كالإيمان بالله عزّوجل وبأسمائه وصفاته وبالجنّة والنّار وكلّ ما جاء من عند الله تعالى.

وأصحاب هذا الرأي اتفقوا على أنّ المصدّق يلزمه أن يعتقد أنّه متى ما طلب منه أن يقرّ أتى به، فإن طولب ولم يقر، فهو كافر معاند (١٤).

وأمّا بالنّسبة للعمل فالمختار عندهم في الأعمال الصّالحة أنها شرط للإيمان الكامل، فالتّارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتهما مؤمن ولكنّه فوّت على نفسه الكمال.

وفي صحيح مسلم من حديث أبن مسعود مرفوعاً (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)(١٥)، فالوصف بالفسق والكفر دليل على أنّ المعصية تؤثّر تأثيراً بليغا في نقص الإيمان ممّا يدلّ على أنّ ارتكاب المعصية ينقص الإيمان بقدر هذه المعصية.

ثانياً: الفرق بين المعرفة والتّصديق:

هذه الفقرة مهمّة جداً لأنّ الأشاعرة يفرقون بين المعرفة والتّصديق إنّ التّصدق أعلى من المعرفة مرتبة، لأنّ الإيمان الّذي هو فقط المعرفة عند الجهم (١٦) غير الإيمان الّذي هو التّصديق عند الأشاعرة، فجهم بن صفوان يعتبر الإيمان المعرفة فقط دون الإذعان والانقياد، والأشاعرة لا يقولون بذلك، والنّاظر في كتب المتأخرين من الأشاعرة يتبين له أنّهم لا يثبتون تصديقاً مجرداً عن أعمال القلوب، بل يدخلون في التّصديق الإذعان والانقياد والقبول والرضى (١٧).

فالحاصل إنّ الأشاعرة يشترطون في الإيمان الإذعان والقبول والانقياد، وهذا غير المعرفة التي هي عند الجهم بن صفوان، وبهذا يتبين بأنّ القصد بالتّصديق هو الإذعان والانقياد الاختياري الذي يترتب عليه الأحكام الشّرعيّة.

ثالثاً: العلاقة بين الإسلام والإيمان:

هذه المسألة لم يتفق فيها الأشاعرة أيضاً، بل وقع بينهم خلاف فافترقوا على رأيين:

القول الأوّل: أن الإيمان والإسلام مختلفان وهو رأي جمهور الأشاعرة.

القول الثّاني: الإيمان والإسلام واحد، لأنّ الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والاذعان، وذلك حقيقة التّصديق، فلا فرق بين الإسلام والإيمان(١٨).

والمشهور من استدلال القوم وجهان:

أحدهما: أن الإيمان لو كان غير الإسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى تعالى {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ }: [سورة آل عمران: ٨٥].

ثانيهما: أنه لو كان غيره لم يصح استثناء أحدهما من الآخر { فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٣٥) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} [سورة الذّاريات: ٣٥ – ٣٦] أي: فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين [١٩].

رابعاً: زيادة الإيمان ونقصانه والتفاضل فيه:

هذه المسألة اختلفت آراء الأشاعرة فيها، فلم يثبتوا على رأي واحد، بل منهم من منع القول بزيادة الإيمان ونقصانه، ومنهم من أثبتها، وقد بيّن الرّسول -ﷺ- بأنّ الإيمان له شعب كما قال: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ، أَوْ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ، شُعْبَةً، أَفْضَلُهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ»[٢٠]، وعلى ضوء ذلك فمن قال هو التّصديق، أقرّ بأنّ الإيمان لا يقبل الزّيادة والنّقصان، أمّا الباقلاني (ت٤٠٣هـ) ~ ذهب إلى أنّ الإيمان يقبل الزيادة والنقصان[٢١].

وقد استحسن هذا الرأي الإمام النّووي[٢٢](ت٦٧٦هـ) ~ ذاهباً إلى أنّ التّصديق نفسه لا يزيد ولا ينقص، والإيمان الشّرعي يزيد وينقص بزيادة ثمراته من الأعمال، وهو بذلك متوسط وموفق بين ظواهر النّصوص التي جاءت بالزّيادة وأقاويل السّلف[٢٣].

فيلاحظ من قول الإمام النووي ~ أمران:

الأمر الأوّل: جواز كون الإيمان يزيد وينقص، مع كون الإيمان التّصديق فقط.

الأمر الثّاني: عدم تساوي إيمان جميع الخلائق.

خامساً: حكم مرتكب الكبيرة

إنّ الأشاعرة لم يخرجوا مرتكب الكبيرة من الإيمان بل عدَّوهُ مؤمناً فاسقاً، فالكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان لبقاء التّصديق الّذي هو حقيقة الإيمان، ولا تدخله في الكفر بل يكون مؤمناً ناقص الإيمان.

أمّا بالنّسبة لحكم مرتكب الكبيرة في الآخرة، فعندهم المؤمن الموحّد الفاسق هو في مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه وأدخله الجنّة، وإن شاء عاقبه ثم يدخله الجنّة.

سادساً: الاستثناء في الإيمان: يراد بالاستثناء أن يقول العبد المؤمن: (أنا مؤمن إن شاء الله، أو أنا مؤمن حقاً).

ذهب الأشاعرة في هذه المسألة إلى أن الإيمان الذي يتصف به الإنسان في الحال مقطوع به لا يجوز الاستثناء فيه، وإنّما يجوز الاستثناء في الإيمان باعتبار الموافاة في المستقبل، فيجوز للعبد أن يقول: أنا مؤمن حقاً، ويعني به في الحال، ويجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، ويعني به في المستقبل، فأماّ في الماضي فلا يجوز أن يقول إن شاء الله، لأنّ ذلك يُعدّ شكّاً، والشّك حرام وغير جائز [٢٤].

فيظهر من كلام الأشاعرة جواز الاستثناء باعتبار الموافاة في المستقبل الذي يترتب عليه الفوز والفلاح والنّجاة من النّار، والدخول إلى الجنّة إن شاء الله تعالى. وهذا هو المشهور عن الأشاعرة.

سادساً: المناقشة والتّحليل لرأي الأشاعرة لمفهوم الإيمان

بعد ذكر رأي الأشاعرة في تعريفهم للإيمان باعتباره التّصديق فقط دون دخول العمل فيه، أو هو التّصديق والعمل على اختلاف بينهم الّذي بيّناه، والآن سيتم مناقشة رأي الأشاعرة بخصوص التّصديق في الإيمان.

الأشاعرة لم تتفق على تحديد عناصر الإيمان، ولكن بعد البحث والتقصي تبين بأنّهم يوافقون السّلف وأهل الأثر في تحديد مفهوم الإيمان باعتباره قول وعمل وإقرار، أمّا بالنسبة لإخراج العمل من مفهوم الإيمان فهذا يحتاج إلى بيان وتوضيح.

الأشاعرة الذين قالوا بأن الإيمان هو التّصديق قصدوا بذلك تصديق النّبي -ﷺ- وكلُّ ما علم من الدّين بالضّرورة كالإيمان بالله و برسوله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشرّه، هذا لا

بأس به، وخصوصاً إذا كان التّصديق مبنيّاً على القطع والجزم بالشيء بحيث لا يكون عند صاحبه شيء من الحيرة والتردد والشكّ.

أمّا إذا كان التّصديق فقط المعرفة المجرّدة والخالية من الإذعان والجزم، هذا يلزم منه الحكم بإيمان كثير من الكفّار والمنافقين الّذين كانوا عارفين بحقيقة نبوّته -ﷺ- وما جاء به، وكذلك ابليس وفرعون يكونان مؤمنين بمجرد التّصدق الذي هو المعرفة، ومعلوم هذا باطلٌ لأنّهم لم يكونوا مذعنين ولا منقادين بذلك التّصديق وغير مستيقنين به بدليل قوله تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ} [سورة النّمل:١٤] فهذه الآية الكريمة تدلّ على أن قوم فرعون لم يكونوا مؤمنين ولا مصدّقين، بل فقط كانوا عارفين بنبوّة سيدنا محمّد -ﷺ- وليسوا مقرين بنبوّته.

أمّا بالنّسبة لدخول العمل في مسمّى الإيمان فهذا محل بحث، إنّ موقف السّلف وأهل الأثر من مفهوم الإيمان واضح حيث ذكروا بأن الإيمان هو مجموع ثلاثة أمور الإقرار والعمل والتّصديق، وقد اعتبروا ما عدا هذا الرأي رأيا خاطئاً، ووجه الاستدلال عندهم أن كتاب الله وسنة رسوله أطلقت على الأعمال اسم الإيمان، وذلك كالجهاد في سبيل الله تعالى وأداء الزّكاة وجميع أعمال الخير، وذلك كقوله تعالى: : {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ} [سورة البقرة:١٤٣] فكيف يصحّ القولُ بأنَ الأعمال ليست من الإيمان مع أنّ الشّارع الحكيم أطلق عليها إيماناً؟

ويجاب عليهم: أنّهم لو جعلوا اسم الإيمان واقعاً على مجموع الإقرار والتّصديق والأعمال كلّها لأوجب ذلك إزالة الإيمان بإزالة بعض الأعمال، أو بزوالها كلّها.

ويؤيد ذلك أنّ من آمن وصدق ومات في ساعته قبل أن يؤدي فرضاً وعملاً من الأعمال كالصّلاة مثلاً، فلا شكّ أنّه مؤمن، ولو كان الأمر كما يقولون كان ينبغي أن يكون غير مؤدي العمل مؤمناً، وإن لم يأت بأي شيء من الأعمال وهذا فيه تناقض واضح وهو باطل.

وقوله {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ } يحمل على التّصديق، والمراد: وما كان الله ليضيع تصديقكم لنبيكم وعدم تكذيبه.

فدخول الأعمال الصّالحة في مفهوم الإيمان هو: شرط كمال للإيمان، فالتّارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شكّ في مشروعيتها يكون مؤمناً، فوّتَ على نفسه الإيمان الكمال.

إنّ السّلف قالوا بوجوب النّطق باللّسان واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ } [سورة البقرة:١٣٦]، فهذه الآية تدل على وجوب الإيمان النّطق باللّسان.

وأجاب الأشاعرة بأنّ محلّ التّصديق القلب، وهو تصديق القلب بأنّ الله تعالى إله واحد، وأنّ الرّسول -ﷺ- حق، وجميع ما جاء به الرّسول حق، والّذي يوجد من اللّسان هو الإقرار، وما يوجد من الجوارح هو العمل، فإنّما ذلك عبارة عمّا في القلب ودليل عليه، ومعنى ذلك أنّ العبد إذا كان مصدّقاً بقلبه، ومقرّاً بلسانه، وعاملاً بجوارحه، فهو المؤمن الحقيقي عند الله وعندنا، وأمّا من كذب بقلبه ولم يقرّ بالوحدانية بلسانه وعمل الصّالحات بجوارحه، فهذا ليس بمؤمن حقيقة، وإنّما هو مؤمن مجازاً، لأنّ ذلك يمنع دمه وماله في الأحكام الدنيوية، لأنّه مؤمن من حيث الظّاهر وهو عند الله ليس بمؤمن، فشرطية النّطق لصحّة الإيمان قولٌ ضعيف (٢٥).

ويعترض عليهم بأنّ قولكم بأنّ الإيمان هو التّصديق فقط يلزم منه أن يكون فرعون مؤمناً وكذلك سائر أهل الكتاب، لأنّهم عرفوا نبوة سيدنا محمّد -ﷺ- .

أجاب عن هذا الاعتراض الإمام الجويني (ت٤٧٨هـ) ~

بأنّ حقيقة الإيمان في اللّغة هو التّصديق فإن الاعتراف باللّسان يجعل المؤمن مؤمناً باطناً أو ظاهراً، وإن لم يعترف بلسانه معانداً، لم ينتفع بتصديقه، وكان في حكم الله تبارك وتعالى من الكافرين به، كفر جحود وانكار وعناد كما هو حال فرعون وأمثاله (٢٦).

فيبين ~ بأنّ هؤلاء لم يكونوا مؤمنين بسبب الجحود مع معرفتهم بصدق نبوّة سيّدنا محمّد -ﷺ- كما بيّن ذلك قوله تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ} [سورة النّمل:١٤] .

الرأي الرّاجح في حقيقة الإيمان:

بعد ذكر المناقشة والتّحليل لرأي الأشاعرة في مفهوم الإيمان، وعرض الأدلة بخصوص مفهوم الإيمان فالّذي يميل إليه الباحث هو عدة أمورٍ منها:

اتفق العلماء على أنّ الإيمان هو التصديق القلبي، والخلاف الواقع بينهم هو إطلاق لفظ الإيمان على الإقرار والعمل، فالخلاف بين السّلف القائلين بأنّ الإيمان هو مجموع ثلاثة أمور: التّصديق والإقرار والعمل، وبين القائلين بأنّ الإيمان هو التّصديق فقط أو التّصديق والإقرار، هو خلاف لفظي وصوري، لأنّ أعمال الجوارح ملزمة لإيمان القلب، أو جزء من الإيمان، لاتفاق جميعهم على أنّ من ارتكب كبيرة لا يزول عنه اسم الإيمان، بل هو في مشيئة الله تعالى وعفوه، فهذا النّزاع لا يترتب عليه فساد اعتقاد (٢٧).

وعليه فمراد الجمهور من المحدثين والمتكلمين والفقهاء مثل المعتزلة من الإيمان المركب من الإقرار والتّصديق والعمل هو الإيمان الكامل بخلاف المعرفة فهي لا تكفي لا في الدنيا ولا في الآخرة.

وبناءً على ما سبق فإنّ التّصديق القلبي المتفق عليه يكون صاحبه في مشيئة الله، إن شاء أدخله الجنّة وإن لم يشأ لم يدخله، ولكن بالنّسبة لأحكام الدنيا فلا، لأنّ إجراء أحكام الدنيا يرتبط بالإقرار باللّسان، فالإقرار باللّسان شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، وأمّا الإيمان المركب من الإقرار والتّصديق والعمل فهو شرط كمال الإيمان، لأنّه كما ذكر سابقاً بأنّ من

صدّق بقلبه وأقرّ بلسانه، وامتنع عن العمل بجوارحه، أنّه عاصٍ لله تعالى فمؤمن بإيمانه وفاسق بكبيرته، فلا يخرج من دائرة الإيمان، فالخلاف لفظي والله تعالى أعلم.

وبالنّسبة لزيادة الإيمان ونقصانه:

فالرّاجح هو التوفيق بين الأقوال:

بأنّ الأعمال هي من ثمرات التّصديق، فكلّ ما كان دليلاً على أنّ الإيمان لا يقبل الزّيادة والنقصان كان القصد منه هو أصل الإيمان وذاته، وما دلّ على أنّه قابل لهما فينصرف إلى كمال الإيمان.

والرأي الرّاجح في مسألة الاستثناء

هو الجواز، فإن قصد المستثني الشّكّ في أصل إيمانه، فهذا ممّا لا خلاف فيه بعدم جواز الاستثناء في ذلك، وإن قصد أنه مؤمن من المؤمنين الذين وصفهم الله في قوله: : {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ } [سورة الأنفال: ٢]، فالاستثناء جائز لا بأس به.

وأما بالنّسبة لأهل الكبائر فالرّاجح هو:

أهل الكبائر من أمّة محمد –صلى الله عليه وسلم– لا يخلّدون في النّار إذا ماتوا على توحيد الله تعالى، أمّا في حال عدم توبتهم فهم في مشيئة الله تعالى وحكمه، فالكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، لأنّ تصديقه باق الّذي هو حقيقة الإيمان، بخلاف من استحلّ الكبيرة فهو حينئذ يخرج من دائرة الإسلام والمسلمين.

ودليل عدم تكفير مرتكب الكبيرة وعدم خلوده في النّار هو ما يأتي:

١- قوله تعالى: : {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا} [سورة النساء: ٤٨] فبين الله تعالى أن من ارتكب الكبيرة حكمه في مشيئة الله تعالى.

٢- {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ} [سورة الزمر: ٥٣] فالمراد من الآية التنبيه على أنه لا يجوز أن

يظن العاصي أنه لا نجاة له من العذاب، فإن اعتقد ذلك فهو خاطيء وقانط من رحمة الله تعالى.

٣- الآيات النّاطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ } [سورة البقرة: ١٧٨] وقوله تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } [سورة الحجرات: ٩].

وجه الدّلالة في الآيات السابقة: تسمية قاتلَ النفسِ المتعمد مؤمناً مع أنّه ارتكب كبيرة، فأخوّته الإيمانيّة باقية وثابتة، وقد سمّى الله تعالى القاتل أخاً للمقتول.

ومن الأحاديث النّبوية الدّالة على أن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النّار ما رواه أبو ذر –رضي الله عنه– قائلاً: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: « أتاني آت من ربي فأخبرني، أو قال بشرني أنّه من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة قلت، وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق» (٢٨).

أمّا الدّليل الأخير في عدم خلود مرتكب الكبيرة في النّار هو الإجماع المنعقد على ذلك كما ذكره الإمام النّووي (ت٦٧٦هـ) ~ (٢٩).

هكذا يتبين أن مرتكب الكبيرة لا يخلّد في النّار حسب ما ذكر سابقاً من الأدلّة في القرآن والسنّة وإجماع السّلف على ذلك.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز توصّل البحث إلى جملة من نتائج وهي كالآتي:

١- مسألة الإيمان من المسائل المهمّة في العقيدة الإسلاميّة، التي أدّت إلى صدور خلافات بين الفرق الإسلاميّة، وذلك بسبب الآثار المترتبة على عناصر الإيمان، التي هي الإقرار باللّسان، التّصديق بالجنان، والعمل بالأركان. فكلّ عنصر من هذه العناصر يترتب عليه حكم خاص به، فإمّا أن يؤمن الفرد المسلم بجميع تلك العناصر مجتمعة، وهذا ما ذهب إليه الجمهور، وبها يحصل النّجاة من النّار، وإمّا أن يؤمن بتلك العناصر منفردة، كمن يقول بأنّ الإيمان هو التّصديق وحده، أو أنّ الإيمان هو المعرفة فقط، وهذا أمرٌ متنازع عليه بين الفرق الإسلاميّة، فمن قال بأنّ الإيمان هو المعرفة فقط فقد ساوى بين المسلمين الموحدين وبين إيمان الفّساق والمجرمين، وكذلك يكون فرعون مؤمناً حسب هذا الرأي، وأمّا من قال بأن الإيمان هو التّصديق فقط، فقد أراد بأنّ ذلك ينجي صاحبه من النّار في الآخرة أي يترتب عليه الأحكام الأخروية دون الدنيويّة.

٢ – إنّ الله تعالى رحيم بعباده، ولا يُظلم عنده أحدٌ، فليس من المعقول أن يتساوى إيمان جميع المكلّفين بعضهم مع البعض، فلا شّكّ أن من بنى إيمانه على التّصديق فقط يختلف تماماً مع من يبني إيمانه على عناصر الإيمان جميعها كالإقرار والتّصديق والعمل، لهذا يقول الله تعالى: {وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ } [سورة الأنعام: ١٣٢]، ويقول أيضاً: {قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ } [الأنعام: ١٣٥]، فيعني أن الله تعالى يوافيهم ويجازيهم على حسب ما عملوا وآمنوا به.

٣- اتفقت الأمّة على أنّ تعريف الإيمان لغة هو التّصديق قاطبةً، وإنّما الخلاف وقع في مفهوم الإيمان الشّرعي والعقدي.

٤ – اضطربت الأشاعرة في تحديد مفهوم الإيمان فلم تتفق لتحديد مفهوم الإيمان، ولكن الذّي كان عليه جمهور الأشاعرة هو التّصديق فقط. وكذلك في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه والفرق بين الإيمان والإسلام أيضاً.

٥ – المراد بالتّصديق عند الاشاعرة غير المعرفة، لأنّ التّصديق لا بدّ أن يكون اختيارياً ومبنياً على الانقياد والخضوع التّام دون إكراه أو نفاق، هذا بخلاف المعرفة لأنّ المعرفة تقع بدون انقياد وخضوع، والتّصديق أمرٌ كسبي يثبت بإخبار المصدق، بخلاف المعرفة فهي تحصل بلا كسب.

٦ – إنّ أهل الكبائر لا يُخلّدون في النّار إذا ماتوا على التّوحيد، وإن لم يتوبوا فهم في مشيئة الله تعالى. لأنّ الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان لبقاء أصل التّصديق. والله تعالى أعلم.

وصلى الله **وسلّم**

الهوامش

(١)هو علي بْن إِسْمَاعِيل بْن أَبِي بشر واسمه إِسْحَاق بْن سالم بْن إِسْمَاعِيل بْن عَبْد اللَّه بْن مُوسَى بْن بلال بْن أَبِي بردة بْن أَبِي مُوسَى أَبُو الحسن الأشعري المتكلم صاحب الكتب، والتصانيف فِي الرد على الملحدة، وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة، وهو بصري سكن بَغْدَاد إِلَى أن توفي بها، وكان يجلس أيام الجمعات فِي حلقة أَبِي إِسْحَاق المروزي الفقيه من جامع المنصور، وقال بعض البصريين: ولد في البصرة سنة (٢٦٠هـ)، وَأَخَذَ عَنْ: أَبِي خَلِيْفَة الجُمَحِيِّ، وَأَبِي عَلِيّ الجُبَّائِيّ، وَزَكَرِيَّا السَّاجِيّ، وَسَهْلِ بن نُوْح، وَطَبَقَتِهِم، يَرْوِي عَنْهُم بِالإِسْنَاد فِي تَفْسِيْرِه كَثِيْراً، وَكَانَ فائقاً فِي الذَّكَاء، وَقوَة الفهمِ، وَلَمَّا بَرَعَ فِي مَعْرِفَةِ الاعتزَال، كرِهه وَتبرَّأَ مِنْهُ، وَصَعِدَ لِلنَّاسِ، فتَابَ إِلَى اللهِ تَعَالَى مِنْهُ، ثُمَّ أَخذ يُردُّ عَلَى المُعْتَزِلَة، توفي في بغداد (٣٢٤ هـ). يُنظر: تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، (١١/ ٣٤٦).

(٢) يُنظر: الفرق والمذاهب الإسلاميّة منذ البدايات، سعد رستم: (١٢٣).

(٣) يُنظر: الملل والنّحل، الشهرستاني: (١/٩٥).

(٤) كتاب المواقف، الإيجي:(٣/ ٢٦٢)

(٥) تبيين كذب المفتري، ابن عساكر.: (١٥٨) واللّمع في الرّد على أهل الزّيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري: (٣٥).

(٦) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب صفة يوم القيامة، باب ما جاء في الشّفاعة، رقم الحديث: (٢٦٢٢).

(٧) يُنظر: الإيمان لابن منده: (١/ ٣٣١).

(٨) يُنظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن لأشعري (ت: ٣٢٤هـ): (١/ ٢١٩).

(٩) هو الإمام الكبير، شيخ الشافعية، إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، كان إمام الأئمّة على الإطلاق، المجمع على إمامته شرقًا وغربًا، ولد سنة (٤١٩هـ) في المحَرَّم، وتفقَّه على والده، من تصانيفه: الإرشاد في أصول الدين، الورقات في أصول الفقه، البرهان، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية وغيرها، توفي في قرية يقال لها بشتنقان سنة (٤٧٨هـ). يُنظر ترجمته: تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام الإمام الذهبي: (١٠/ ٢٥٩)

(١٠) يُنظر: العقيدة النّظاميّة في الأركان الإسلاميّة، الجويني: (٨٤).

(١١) يُنظر: مقالات الإسلاميين، أبو الأشعري: (٢٩٧).

(١٢)هو أبو بكر بن محمد بن الطيب بن محمد القاضي، المعروف بابن الباقلاني، ولد في البصرة عام ٣٣٨هـ، لقب بشيخ السنة، ولسان الأمة، المتكلم على مذهب المثبتة، وأهل الحديث، وطريقة أبي الحسن الأشعري درس على أبي بكر ابن مجاهد الأصول، وعلى أبي بكر الأبهري الفقه، كان شيخ وقته، وعالم عصره، يرجع إليه فيما أشكل على غيره، وإليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته، وكان حسن الفقه، عظيم الجدل، و أعرف الناس بعلم الكلام، وأحسنهم فيه خاطراً، وأجودهم لساناً، وأوضحهم بياناً، وأصحهم عبارة، والباقلاني: بفتح الباء الموحدة وبعد الألف قاف مكسورة ثم لام ألف وبعدها نون، هذه النسبة إلى الباقلي

وبيعه، من أبرز مصنفاته الإنصاف، والاستبصار وتمهيد الدلائل، توفي ببغداد عام ٤٠٣هـ. يُنظر ترجمته: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، اليحصبي (المتوفى: ٥٤٤هـ): (٧/٤٨).

(١٣) يُنظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني: (٤٨).

(١٤) يُنظر: النظام الفريد بتحقيق جوهرة التّوحيد، عبدالحميد: (٤٨).

(١٥) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان قول النبي -φ- : «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»، رقم الحديث: (١١٦): (٨١).

(١٦) هو الجهم بن صفوان، وكنيته أبو محرز، ويقال له أيضاً الرّاسبي، من أهل خراسان، رأس الجَهْمِيَّةِ، كَانَ صَاحِبَ ذَكَاءٍ وَجِدَالٍ ومراء، ظَهرت بدعته بترمذ، وهو من الجبرية الخالصة، وكان أول من ابتدع القول بخلق القرآن وتعطيل الله عن صفاته، وَافَقَ الْمُعْتَزِلَة فِي نفي صِفَات الله الأزليّة، وكان يزعم أن الله تعالى لا يوصف بأنه شيء ولا بأنه حي عالم، وزعم أن من وصف تعالى بأنه شيء حي عالم ووصف غيره بذلك يقتضي التشبيه، وقيل إنه أخذ الكلام عن الجعد بن درهم، ولم تكن له مؤلّفات، ولما ظهرت مقالة جهم قتله سَالم بن أحوز الْمَازِني آخر ملك بني أُميَّة في سنة ١٢٨هـ. يُنظر ترجمته: اللّباب في تهذيب الأنساب، عز الدين ابن الأثير: (٣١٧).

(١٧)يُنظر: اتحاف المريد بجوهرة التّوحيد، اللّقاني:(٥٢)

(١٨) يُنظر: واتحاف المريد بجوهرة التّوحيد، اللّقاني:(٦٠).

(١٩) شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني: (٢/ ٢٦٠)،

(٢٠) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، باب الحياء، رقم الحديث: (٥٩٨): (٢٠٩).

(٢١)الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني: (٤٨): (٥٤).

(٢٢) هو شيخ الْإِسْلَام أستاذ الْمُتَأَخِّرين وَحجَّة الله على اللاحقين والداعي إِلَى سَبِيل السالفين يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعيّ، أبو زكريا، محيي الدين ولد في (٦٣١هـ) كَانَ رَحمَه الله ليثا على النَّفس وزاهدا لم يبال بخراب الدُّنْيَا إِذ صير دينه ربعا معمورا لَهُ الزّهْد والقناعة ومتابعة السالفين من أهل السّنة وَالْجَمَاعَة والمصابرة على أَنْوَاع الْخَيْر لَا يصرف سَاعَة فِي غير طَاعَة هَذَا مَعَ التفنن فِي أَصْنَاف الْعُلُوم فقها ومتون أَحَادِيث وَأَسْمَاء رجال ولغة وتصوفا وَغير ذَلِك توفي في (٦٧٦هـ) يُنظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي .: (٨/٣٩٥)

(٢٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، ١٣٩٢هـ: (١/ ١٤٩).

(٢٤)الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، الجويني: (٥٣).

(٢٥) يُنظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني،: (٤٩)، و حاشية البيجوري على متن السنوسية في علم التّوحيد، البيجوري: (٥٣).

(٢٦) العقيدة النّظاميّة في الأركان الإسلاميّة، الجويني: (٨٥).

(٢٧) يُنظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز.: (٣٣٣).

(٢٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب في الجنائز ، ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله، رقم الحديث: (١٢٣٧): (٣٠٠).

(٢٩) يُنظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي: (٤١/٢).

قائمة المصادر والمراجع

١. **الإيمان** لابن منده، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مؤسسة الرّسالة – بيروت، ط: الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢. **اتحاف المريد**، الشيخ عبدالسّلام بن إبراهيم اللّقاني المالكي، المكتبة التّجارية الكبرى – مصر، الطبعة: الثّانية، ١٩٥٥م.

٣. **الأدب المفرد**، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٩ – ١٩٨٩م.

٤. **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الإعتقاد**، الجويني (٤٧٨هـ) تحقيق: د. محمّد يوسف موسى، علي عبدالمنعم عبدالحميد، مطبعة السّعادة، مصر. ١٩٥٠م

٥. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، القاضي أبي بكر محمّد بن الطّيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، ١٩٥٠م.

٦. **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ م.

٧. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢ م.

٨. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر (المتوفى: ٥٧١هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة.١٤٠٤هـ.

٩. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل القاضي عياض (المتوفى: ٥٤٤هـ)، مطبعة فضالة – المحمدية، المغرب، ط: الأولى، ١٩٨٣م.

١٠. **حاشية البيجوري على متن السنوسية في علم التّوحيد**، الشيخ ابراهيم البيجوري، ، مكتبة ومطبعة المحمودية.

١١. **سنن الترمذي**، الجامع الصحيح ، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

١٢. **شرح العقائد النسفيّة**، سعدالدين التفتازاني، (ت٧٩١هـ)، تحقيق: أحمد حجازي مكتبة الكليات الأزهريّة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ. ، ١٩٨٧م

١٣. **شرح العقيدة الطحاوية**، ابن أبي العز، **المكتب الإسلامي**، بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٣٩١هـ.

١٤. **صحيح البخاري**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري،دمشق–بيروت، الطبعة: الأولى ٢٠٠٢م.

١٥. **صحيح مسلم**، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٦. **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: الثانية، ١٤١٣هـ.

١٧. **العقيدة النّظاميّة في الأركان الإسلاميّة**، الجويني(ت٤٧٨هـ)، تحقيق: محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتّراث، ١٩٩٢م.

١٨. **الفرق والمذاهب الإسلاميّة منذ البدايات**، سعد رستم، دار الأوائل للنّشر والتوزيع، سورية، دمشق، الطبعة: الثالثة، ٢٠٠٥م.

١٩. **كتاب المواقف**، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى ٧٥٦هـ، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت – لبنان، ١٩٩٧م

٢٠. اللّباب في تهذيب الأنساب، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: ٦٣٠هـ)، دار صادر – بيروت.

٢١. **اللّمع في الرّد على أهل الزّيغ والبدع**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (المتوفى: ٣٢٤هـ)، مكتبة مصر، ١٩٩٥م.

٢٢. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (المتوفى: ٣٢٤هـ)، المحقق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط: الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٣. **الملل والنحل**، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ)، تحقيق: محمّد سيد كيلاني، دار المعرفة – بيروت، ١٤٠٤هـ.

٢٤. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثّانية ١٣٩٢هـ..

٢٥. **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التّوحيد**، محمّد محي الدين عبدالحميد، المكتبة التّجارية الكبرى – مصر، الطبعة: الثّانية، ١٩٥٥م

List of sources and references

1. Faith by Ibn Mandah, Abu Abdullah Muhammad bin Ishaq bin Muhammad bin Yahya bin Mandah Al-Abdi (died: 395 AH), investigation: Dr. Ali bin Muhammad bin Nasser Al-Faqihi, Al-Resala Foundation - Beirut, first: second, 1406 AH
2. Ithaf Al-Murid, Sheikh Abdul Salam bin Ibrahim Al-Laqani Al-Maliki, Great Commercial Library - Egypt, Edition: Second, 1955 AD.
3. Al-Adab Al-Mufrad, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughirah Al-Bukhari, Abu Abdullah (deceased: 256 AH), investigation: Muhammad Fouad Abdel-Baqi, Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah - Beirut, third edition, 1409 - 1989 AD.
4. Guidance to the Conclusive Evidence in the Origins of Belief, Al-Juwayni (478 AH) Investigation: Dr. Muhammad Youssef Musa, Ali Abdel Moneim Abdel Hamid, Al-Saada Press, Egypt. 1950 AD
5. Fairness in what must be believed and it is not permissible to be ignorant of it, Judge Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib al-Baqlani (d. 403AH), 1950 AD.
6. The History of Islam and the Deaths of Celebrities and Famous People, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Othman bin Qaymaz Al-Dhahabi (died 748 AH), investigation: Dr. Bashar Awad Maarouf, Dar Al-Gharb Al-Islami, Edition: First, 2003 AD.

7. The History of Baghdad, Abu Bakr Ahmed bin Ali Al-Baghdadi (died: 463 AH), investigation: Dr. Bashar Awad Maarouf, Dar al-Gharb al-Islami - Beirut, Edition: First, 1422 AH - 2002 AD.
8. Explanation of the liar of the calumniator in what was attributed to Imam Abu Al-Hasan Al-Ash'ari, Ali bin Al-Hassan bin Heba Allah bin Asaker (died: 571 AH), Arab Book House - Beirut, Edition: Third .
9. Tarteb Almaslek, Abu al-Fadl (died: 544 AH), Fadala Press - Muhammadiyah, Morocco, Edition first, 1983 AD.
10. Al-Bijuri's footnote on the text of the Senussi in the science of monotheism, Sheikh Ibrahim Al-Bijuri, Al-Mahmudiyah Library and Press.
11. Sunan al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa Abu Issa al-Tirmidhi al-Sulami, House of Revival of Arab Heritage - Beirut, investigation: Ahmed Muhammad Shakir and others.
12. Explanation of the Nasafi Doctrines, Saad Al-Din Al-Taftazani, (d. 791AH), investigation: Ahmed Hegazy, Al-Azhar Colleges Library, the first edition, 1407 AH, ١٩٨٧AD
13. Explanation of the Tahaawiyah Creed, Ibn Abi Al-Ezz, The Islamic Bureau, Beirut, Fourth Edition, 1391 AH.
14. Sahih Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, Damascus - Beirut, Edition: First 2002 A.D.

15. .The Great Shafi'i Layers, Taj al-Din Abd al-Wahhab bin Taqi al-Din al-Subki (deceased: 771 AH, Dar Hajar for printing, ublishing and distribution, Edition second, 1413AH.
16. Sahih Muslim, the Sahih Al-Musnad Abbreviated Transmission of Justice from Justice to the Messenger of God, may God's prayers and peace be upon him, Muslim bin Al-Hajjaj Abu Al-Hasan Al-Qushayri Al-Nisaburi (died: 261 AH), investigation: Muhammad Fouad Abdel-Baqi, House of Revival of Arab Heritage - Beirut.
17. The Regular Creed in the Islamic Pillars, Al-Juwayni (d. 478 AH), investigation: Muhammad Zahid Al-Kawthari, Al-Azhar Heritage Library, 1992 AD.
18. Islamic sects and sects since the beginning, Saad Rostom, Dar Al-Awael for Publishing and Distribution, Syria, Damascus, third edition, 2005 AD.
19. Ktab Almaoqf , Adud al-Din Abd al-Rahman ibn Ahmad al-Iji, who died in 756 AH, investigated by Abd al-Rahman Amira, Dar al-Jeel, Beirut - Lebanon, 1997 AD.
20. Al-Labbab Tahdhib Al-Ansab, Abu Al-Hasan Ali bin Abi Al-Karam, Muhammad bin Muhammad bin Abdul Karim bin Abdul-Wahed Al-Shaibani Al-Jazari, Izz Al-Din Ibn Al-Atheer (died: 630 AH), Dar Sader - Beirut.

21. Al-Luma' in the Response to the People of Deviation and Heresy, Abul-Hasan Ali bin Ismail Al-Ash'ari (died: 324 AH), Library of Egypt, 1995 AD.
22. Articles of Islamists and the Differences of Worshipers, Abu Al-Hasan Ali bin Ismail Al-Ash'ari (died: 4324 AH), Investigator: Naim Zarzour, Al-Mataba al-Asriyya, I: First, 2005 AD.
23. Al-Malal and the Bees, Muhammad bin Abdul Karim bin Abi Bakr Ahmad Al-Shahristani (died: 548 AH), investigation: Muhammad Sayed Kilani, Dar al-Maarifa - Beirut, 1404 AH.
24. Al-Minhaj Explanation of Sahih Muslim Bin Al-Hajjaj, Abu Zakaria Mohi Al-Din Yahya Bin Sharaf Al-Nawawi (died: 676 AH), House of Revival of Arab Heritage - Beirut, Edition: Second 1392 AH.
25. The Unique System of Realizing the Jewel of Unity, Muhammad Mohieddin Abdel Hamid, The Great Trade Library - Egypt, Edition: Second, 1955 A.D.

من أعلام النَّحو الكوفيّ أبو عبد الله الطُّوَال (ت٢٤٣هـ)

From the flags of The Koofic Grammar: Abdullah Al-Tuaal (243A.H)

أ.م.د.عقيل رحيم علي

كليّة الآداب/جامعة بغداد

07711596177

aqeel_ra@coart.uobaghdad.edu.iq

Assist. Prof. Dr. Aqeel Rahim Ali

College of Arts \ Baghdad University

- تاريخ استلام البحث ١٠ / ٤ / ٢٠٢٢ م
- تاريخ قبـــول النشر ٢٢ / ٥ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

يدرس هذا البحثُ شخصيّةً علميّةً تنتمي إلى المدرسة النحويّة الكوفيّة، هي أبو عبد الله الطُّوَال، الذي جعله الزُّبيديّ صاحبُ طبقاتِ النحويّينَ واللغويّينَ في الطبقة الرابعة من النحويّينَ الكوفيّينَ، وقد وقع خَلْطٌ في بعض المصادر القديمة بين الطُّوَال ونحويٍّ كوفيٍّ آخرَ من الطبقة نفسها، هو محمّد بن قادم، وقف البحثُ على سبب ذلك الخَّلْطَ، وأيّد كونَهما نحويَّينِ مختلفَينِ.

ثم تضمّن هذا البحثُ أخبارَ الطُّوَال وبيّن منزلته العلميّة، ووقف على أهمّ ما نُسب إليه من الآراء النحويّة، مع تحليل تلك الآراء ومناقشتها ومحاولة توجيهها، ثم إبداء الرأي فيها، كلُّ ذلك في ضوء ما ذُكِرَ في كتب النحو عن المسائل التي وردت فيها تلك الآراء؛ لتكون هذه الدراسة محاولةً متواضِعةً من الباحث في تقديم هذه الشخصيّة، وبيانِ منزلتها العلميّة.

الكلمات المفتاحيّة: الطُّوال ، النحو الكوفيّ ، المدرسة الكوفيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

برز في المدرسة النحويّة الكوفيّة علماءُ ذاع صيتُهم، واشتهرت في كتب النحو آراؤهم وتوجيهاتهم، ولعلَّ من أهمّهم الكسائيَّ إمامَ المدرسةِ الكوفيّة، والفراءَ وثعلبًا، لكنّ ثمّةَ نحويّينَ في هذه المدرسة لم تُكتب لهم هذه الشُّهرة، ولم ينالوا حظًّا من البحث والاهتمام، على الرّغم من إتقانهم لهذه الصَّنعة، وعُلُوّ مكانتهم العلميّة في زمانهم بين معاصريهم، وكان من أولئك النحويّينَ أبو عبد الله الطُّوَال الذي يُعدّ من الطبقة النحويّة الكوفيّة الرابعة .

يدرس هذا البحثُ ذلك النحويَّ الكوفيَّ في ضوء ما وصل إلينا في كتب السير والتراجم من أخبار عن حياته، وما ورد في المؤلَّفات النحويّة واللغويّة من آراءٍ منسوبةٍ إليه، ليكون هذا البحثُ مَرْجِعاً مشتمِلاً على جهود هذا النحويّ، ومحطَّةً لمن يروم الوقوفَ على منزلته العلميّة.

اشتملت هذه الدراسةُ على مبحثينِ، وقفتُ في الأول منهما على ترجمة الطُّوَال وما ورد عنه من أخبار على قلّتها وإيجازها، وفي الثاني عرضتُ عدداً من الآراء النحويّة التي نُسبت إليه في كتب النحو، وما ذكره النحويّون الآخرون في المسائل التي وردت فيها، للوقوف على أهميّة تلك الآراء وأثرِها في الدرس النحويّ العربيّ. والله من وراء القصد، وهو يهدي إلى سبيل الرشاد.

المبحث الأول: الطُّوال: اسمه ومنزلته العلميّة

اسمه وكنيته ولقبه:

لم تذكر أغلبُ المصادر التي ترجمت للطُّوَال اسمه، واكتفت بكنيته ولقبه، فترجمت له بأبي عبد الله الطُّوَال(١)، لكنَّ السيوطيّ (ت٩١١هـ) ذكر أنَّ اسمه محمّد بن أحمد بن عبد الله(٢)، أمّا كنيته فاتّفقت المصادر على أنّها الطُّوَال، ومعنى الطُّوَال المُفْرِط في الطُّول(٣)، ويبدو أنّه لُقِّب بذلك لفَرْط طوله.

وقد وقع في بعض المصادر خلطٌ في الترجمة بين الطُّوَال ومحمّد بن قادم النحويّ الكوفيّ (ت٢٥١هـ) الذي يُعدّ من الطبقة النحويّة الكوفيّة الرابعة أيضاً، من ذلك ما أورده التنوخيّ في كتابه (تاريخ العلماء النحويّين من البصريّينَ والكوفيّينَ وغيرهم) من قوله: «أبو عبيدةَ ابنُ قادم: وله مختَصرٌ في النَّحو، واسمه محمّد بن عبد الله بن قادم، ويُقال له الطُّوَال»(٤)، فجعل (الطُّوال) لقباً لمحمّد بن قادم، ولم يذكر التنوخيّ صاحِبَنا الطُّوالَ في التراجم الأخرى التي خصّصها للنحويّينَ الكوفيّينَ، وهذا يدلّ على أنّهما عنده شخصٌ واحدٌ.

وقد علّق على ذلك محقِّقُ الكتاب د.عبد الفتاح محمّد الحلو بأنّ القفطيّ ترجم للطُّوال النحويّ الكوفيّ وذكر في ترجمته عن ثعلب (ت٢٩١هـ) أنّه قال: «كان الطُّوال حاذقاً بإلقاء المسائل العربيّة، وكان سَلَمَةُ حافظاً لتأدية ما في الكتب، وكان ابنُ قادمٍ حَسَنَ النَّظَر في العِلل» ، ثمَّ قال المحقِّق: «وهذا يفيد أنّ الطُّوالَ غيرُ ابن قادم»(٥).

ثمّ ذكر د.عبد الفتاح أنّ عدم تمييز التنوخيّ بين الشخصيّتينِ لَعلّه كان بسبب ما جاء في كتاب طبقات النحويّين واللغويّين للزبيديّ، «فقد جاء في آخر صفحة ١٣٧: أبو عبد الله الطُّوال، وجاء في أوّل صفحة ١٣٨: محمّد بن قادم، ويقال له أحمد، وهو أبو جعفر بن عبد الله بن قادم، وهو أستاذ ثعلب»(٦)، ثمّ ذكر أنّ محقّق كتاب طبقات الزبيديّ فَصَلَ بين ما

ورد في آخر صفحة ١٣٧ وما ورد في أول صفحة ١٣٨، فجعل كلَّ واحد منهما ترجمةً مستقلّة، وأنّه علَّق في حاشية الأولى بأنّ المؤلِّف لم يذكر له ترجمةً[٧] .

والغريب أنّ د.عبد الفتاح يقول بعد ذلك: «والحقّ أنّها ترجمةٌ واحدةٌ في الزبيديّ لا ترجمتان»[٨]، ويستدلّ على ذلك بأنَّ الزبيديّ ذكر في ترجمة ابن قادم: «فقلنا: مَن هذا الشيخ؟ فقالوا: أستاذُه محمّد بنُ قادمٍ النَّحويُّ، أستاذ ثعلب. هكذا رُوي: محمّد بنُ قادمٍ، وغيرُه يقول: أحمد بن عبد الله بن قادم»[٩].

والذي نراه أنّ الطُّوال غيرُ محمّد بن قادم، ويمكن الاستدلال على ذلك بما أورده المحقّق قبل قليل ممّا جاء في حديث ثعلب عنهما، فضلاً عن أنّ أغلب المصادر التي ترجمت لهما قد ميّزت بينهما[١٠].

أمّا ما جاء في كتاب طبقات النحويّين والذي رجّح المحقق في بادئ الأمر أنّه سببُ خلط التنوخيّ بينهما، فليس فيه ما يدلّ على أنّهما شخص واحد، بل يمكن أن يُستدل منه أيضاً على أنّهما ترجمتان لعَلَمينِ مختلِفينِ، ذلك أنَّ الزبيديّ ذكر كنية الطُّوال، وهي أبو عبد الله، بقوله: «أبو عبد الله الطُّوال»، ثم ذكر في ترجمة ابن قادم كنيةً أخرى هي أبو جعفر فقال: «ويقال: أحمد، هو أبو جعفر أحمد بن عبد الله بن قادم»، وهذا يدلّ على أنّهما ترجمتان لا ترجمة واحدة.

ثُمَّ إنّ اقتصار الزبيديّ على ذكر عنوانٍ للمترجَم له من دون ذكر الترجمة لم يقع في هذا الموضع فقط، بل جاء ذلك في مواضع أخرى من كتابه[١١]. أمّا ما ذكره د.عبد الفتاح من أنّ الزبيديّ ذكر في ترجمته لمحمّد بن قادم أنّ ثمّة روايةً أخرى تقول إنّ اسمه أحمد بن عبد الله بن قادم، فلا يمكن أن يكون دليلاً مقبولاً فيما ذهب إليه من أنّهما شخص واحد؛ فوجود تشابه في الاسم بين النحويَّينِ لا يعني بالضرورة أنّهما واحد، أو أنْ يُطلق لقبُ أحدهما على الآخر.

وبناءً على ما تقدّم نرى أنّ التنوخيّ لم يكن دقيقاً في إيراد ترجمته لمحمّد بن قادم تحت هذا اللقب، أعني لقب الطُّوال، فقد جمع بذلك النحويَّينِ في نحويّ واحد، والواقع أنهما نحويّان مختلفان. ويبدو أنّه فعل ذلك بسبب ما فهمه من إيراد الزبيديّ للترجمتين بالصورة التي مرّت بنا.

ووقع الخلط بين النحويَّينِ أيضاً في كتاب البُلغة في تاريخ أئمّة النحو واللغة للفيروزآباديّ، إذ ترجم لمحمّد بن قادم بقوله: «محمّد بن عبد الله بن قادم: النحويّ الكوفيّ صاحب الفراء، كان مؤدِّباً للمعتز...»[١٢]، وترجم له في موضع آخر بقوله :«محمّد بن قادم: أبو عبد الله الطُّوال، وقيل: اسمه أحمد بن عبد الله، وقيل: ابن عبيد الله بن قادم، أستاذ ثعلب وشيخه»[١٣]. وقد أشار محقّق الكتاب محمّد المصريّ في الموضعينِ إلى أنَّ الترجمة قد تكرّرت، أي أنّ المُترجَمَ له واحدٌ. وقد نبّه على هذا الخلط بين النحويَّينِ برهان صدقي في بحث له عن تحقيق كتاب البُلغة، ذكر فيه أنّ المحقِّق قد أخطأ الصوابَ في قوله إنّ الترجمة قد تكرّرت؛ «لأنّ الذي ترجمه المؤلِّف وسمّاه أبا عبد الله هو غير محمّد بن عبد الله بن قادم، وقد أخطأ الناسخ لتشابه الاسمين، إلا أنّ القدماء ميّزوا بين العَلَمينِ»[١٤]، ثمَّ ذكر الباحثُ ما ورد من تمييز بينهما في كتب التراجم[١٥].

ولا أظنُّ أنَّ ما ذكره الباحث من أنّ الناسخ قد أخطأ في هذا الكتاب لتشابه الاسمين، فالتشابه بين الاسمين – كما ذكرنا سابقاً – ليس مسوّغاً لإطلاق لقب أحدهما على الآخر، ولعلّ الأقرب إلى الواقع أنّ منشأ ذلك الخلط كان بسبب توهُّم المؤلِّف نفسِهِ أنَّهما شخصٌ واحدٌ بعد الاطلاع على كتاب طبقات النحويّينَ واللغويّينَ للزبيديّ على النحو الذي بيّناه فيما سبق، أو بسبب متابعته التنوخيَّ في كتابه تاريخ النحويّينَ الذي دمج بين العَلَمينِ في عَلَم واحد على نحو ما تقدّم.

منزلته العلميّة:

لم تذكر المصادر التي أوردت ترجمة الطُّوال الكثيرَ عن مكانته العلميّة ومنزلته بين علماء العصر الذي عاش فيه، كلُّ ما يمكن أن نقف عليه من ذلك بعضُ الإشارات الموجزة، منها أنّه كان من أصحاب الكسائيّ(ت١٨٩هـ)[١٦]. ولعلَّ مصاحبته للكسائيّ الذي يُعدُّ المؤسّس الحقيقيّ لهذه للمدرسة الكوفيّة تعني قربه من منبع تلك المدرسة، وصلته الوثيقة بها، ومعرفته بمنهجها والأصول التي اعتمدتها.

وذكرت المصادر أنّه كان من أصحاب الفرّاء(ت٢٠٧هـ)[١٧] أيضاً، ومن ثَمَّ عَدَّ العسكريُّ الطُّوالَ من النحويّينَ الكوفيّينَ الذين بَرَعوا في مذاهبهم بعد الفرّاء وهُشام بن معاوية الضرير(ت٢٠٩هـ)[١٨]. وقال ابن النديم بعد أن ذكر الطُّوال وسَلَمَةَ بنَ عاصم(ت بعد٢٧٠هـ) ومحمّدَ بنَ قادم: «وهؤلاء الثلاثة من مشاهير أصحاب الفرّاء»[١٩]. ولا غرابة حينئذٍ أن نقرأ في بعض المصادر أنَّه لم يُؤْثَر من شعر الفرّاء غيرُ أبياتٍ مرويّةٍ عن الطُّوال[٢٠].

أمّا ثعلب فقد نُسب إليه أنَّه قال: «كان أبو عبد الله الطُّوال حاذقاً بالعربيّة، وكان سَلَمَةُ حافظاً لتأدية ما في الكتب، وكان أبو جعفر بن قادم حَسَنَ النَّظر في العِلل»[٢١]. فوصفُ ثعلبٍ للطُّوال بأنَّه كان حاذقاً بالعربيّة يدلّ على مهارته فيها، وتمكُّنه منها.

وذكر الصفديّ في ترجمته للطُّوال أنَّه كان «أحد الأئمّة في نحو الكوفيّينَ، له مذهبٌ وذِكْرٌ قديمٌ»[٢٢]، وفي ذلك دلالةٌ على أنّه كان من أئمّة النحو الكوفيّ في عصره، وشيخاً يتعلَّم منه طلابُ تلك الصَّنعة، ويرجِع إليه مَنْ يروم معرفة مسائلها وأصولها. وكذلك وصفه الصفديُّ بأنَّه كان واحداً من أئمة النحو الكوفيّ الأكابر[٢٣].

ومن أخباره التي وردت في بعض المصادر والتي تدلّ على تمكُّنه من اللغة والأخذ بآرائه والاعتداد بها، ما ذكره المرزوقيّ الأصفهانيّ من أنّ أحدهم سأل أبا العباس ثعلباً عن معنى (هَتَكْنا حِجابَ الشّمسِ) في قول بشّار[٢٤]:

إذا ما غَضِبْنا غَضْبةً مُضْرِيَّةً   هَتَكْنا حِجابَ الشَّمْسِ أو تُمْطِرِ الدَّما

فأجابه ثعلبٌ بعد أنْ أنكر ما ذكره السائلُ ممّا قيل في تفسير هذا البيت: «خُذْ ما أقولُ، قال أبو عبد الله الطُّوال والأمويّ(٢٥): هَتَكنا حِجابَ الشّمسِ، معناه: خلّينا عن أنفُسنا وتركنا لها ذكراً واضحاً كوضوح الشّمس بفعلنا»(٢٦).

ولم تذكر المصادر التي وقفتُ عليها سنة والدته أو مكانها، لكن جاء في بعضها أنّه من أهل الكوفة(٢٧)، وأنَّه قَدِمَ إلى بغداد(٢٨) التي كانت في ذلك الوقت مركز الخلافة، ولقي فيها الأصمعيَّ (ت٢١٦هـ) وروى عنه. وفي بغداد كانت له حلقات في اللغة والنحو، وكان من بين تلامذته أبو العباس ثعلب الذي انتهت إليه رئاسة النحو الكوفيّ(٢٩)، وفيها سمع منه أبو عُمَرَ الدوريّ المُقْرِيّ (ت٢٤٦هـ)(٣٠)، وقرأ عليه كتابَ معاني القرآن للكسائيّ(٣١).

أمّا وفاة الطُّوال فكانت في سنة ثلاثٍ وأربعينَ ومئتينِ(٣٢)، وذكر ابن النديم أنّه لا كتاب له يُعرف(٣٣)، وذكر القفطيّ أيضاً أنّه لم يشتهر له تصنيفٌ(٣٤)، وكلامُهما هذا لا يعني أنّ الطُّوال لم يؤلِّف البَتَةَ، فقد يكون له مؤلَّفٌ لكنّه لم يُعرف أو يشتهر في وقته، والله أعلم.

المبحث الثاني: ما نُسبَ إلى الطُّوال من آراء نحويّة

لم تنقل كتبُ النحو كثيراً من آراء الطُّوَال النحويّة، لكنّه كان الأوفر حظًّا في ذكر تلك الآراء ممّن كان معه في زمنه من الطبقة النحويّة الكوفيّة الرابعة، ولاسيما سَلَمة بن عاصم ومحمّد بن قادم(٣٥)، ونحاول في ما سيأتي من صفحات البحث الوقوفَ على عددٍ من تلك الآراء التي نُسبت إليه في كتب النحو.

فتح همزة (إنَّ) الواقعة بعد القسم:

يذكر النحويّونَ ثلاث حالات لهمزة (إنّ) هي: وجوب الكسر ووجوب الفتح، وجواز الأمرين، وذلك بحسب الموضع الذي ترد فيه(٣٦).

ومن تلك المواضع أن تقع (إنّ) بعد قَسَم، ويُجمع النحويّونَ على وجوب كسرها إذا اقترن خبرها باللام(٣٧)، سواءٌ كان فعل القسم مذكوراً نحو: حلفتُ بالله إنّ زيداً لقائمٌ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ﴾(٣٨)، أم غيرَ مذكور نحو: واللهِ إنَّ زيداً لقائمٌ، ومنه قوله تعالى:﴿وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾(٣٩)؛ ووُجِّه ذلك بأنَّ اللام لا تدخل إلّا على خبر (إنَّ) المكسورة(٤٠).

أمّا إذا لم يقترن خبرها باللام، وذُكِرَ فعلُ القَسَم قبلها، نحو: حلفتُ باللهِ إنَّ زيداً قائمٌ، فإنّه يجوز في همزة (إنّ) في هذه الحالة الوجهان(٤١)؛ الكسر على اعتبار أنّها واقعةٌ في صدر جملة جواب القسم، والفتح على أنّها مؤوَّلةٌ مع معموليها بمصدرٍ معمولٍ لفعل القسم على تقدير حرف الجرّ (على)، والتقدير: حلفْتُ على أنّ زيداً قائمٌ(٤٢). ورُوي قول الشاعر(٤٣):

أَوْ تَحْلِفِي بِربّكِ العَلِيّ   أنّي أَبُو ذَيّالِكِ الصَّبِيّ

بالوجهين، بكسر(إنّ) على أنّها واقعةٌ في صدر جملة جواب القسم، والجملة لا محلَّ لها من الإعراب، وبفتحها على تأويلها مع اسمها وخبرها بمصدر مجرور بحرف جرٍّ محذوف، والتقدير: أو تحلفي على كوني أباً لهذا الصبيّ(٤٤). ويترتّب على القول بجواز الفتح في هذه

الحالة، أي بعد فعل القسم الظاهر، ألّا يكون الكلامُ قَسَماً، بل يكون طلباً للقسم؛ لأنّ (أنّ) ومعموليها يؤوّلان بمفرد حينئذٍ، « وجوابُ القسم لا يكون إلا جملةً»[٤٥].

وبقيت صورة واحدة لمجي (إنّ) بعد القسم، وهي أن يكون فعلُ القسم غيرَ مصرَّحٍ به، أي غير مذكور، ولم يقترن خبرها باللام أيضاً، نحو: بالله إنّ زيداً قائمٌ، ففي هذه الصورة خلافٌ بين النحويّينَ، فتذكر كتبُ النحو أنّ مذهب البصريّينَ وجوبُ الكسر[٤٦]، قال أبو حيّان الأندلسيّ (ت٧٤٥هـ): «وهو الذي صحّحه أصحابنا، وهو مذهب البصريّينَ، وهو القياس، وبه ورد السماع» [٤٧]. ومنه قوله تعالى: ﴿حم، وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٤٨].

ونَسَبَ ابنُ مالك (٦٧٢هـ) إلى الكوفيّينَ نقلاً عن ابن كيسان(ت٢٩٩هـ) أنّهم يجيزون هنا الوجهين والفتح عندهم أكثر[٤٩]، وذهب الزجاجيّ(ت٣٤٠هـ) إلى جواز الوجهينِ واختيارِ الكسر[٥٠].

وفصّل أبو حيان الأندلسيّ في مذهب الكوفيّينَ، فذكر أنّ الكسائيّ والطُّوال يجيزان الوجهينِ مع اختيار الفتح، وأنّ الفرّاء يوجبه[٥١]. وقال خالد الأزهريّ (٩٠٥هـ): «وحكى ابنُ كيسان عن الكوفيّينَ جوازَ الوجهينِ إذا أُضمر الفعلُ، ولم تُذكر اللام، نحو: واللهِ إنَّ زيدًا قائمٌ، وأنّهم يفضّلون الفتح في هذا المثال على الكسر، وأنَّ أبا عبد الله الطُّوال منهم يوجبه»[٥٢]. ويتبيّن ممّا تقدّم أنّ الطُّوال يُجيز الفتح في هذه الصورة ويفضّله على الكسر بحسب ما ذكره أبو حيّان، أو أنّه يوجب الفتح بحسب ما ذكره خالد الأزهريّ.

وممّا ذُكِرَ أنّه توجيهٌ لمذهب مَنْ يجيز الفتح في نحو: باللهِ إنّ زيداً قائمٌ، أنّ ذلك محمولٌ على مَنْ أجازه بعد فعل القسم المذكور في نحو: حلفتُ باللهِ أنّ زيداً قائمٌ، «فكما يجوز الكسر والفتح مع التصريح بالفعل فكذلك يجوز مع إضماره»[٥٣].

ورُدَّ ذلك بأنّه إنّما جاز الفتحُ بعد الفعل الظاهر بناءً على جَعْلِ (حلفتُ) إخباراً عن قسم متقدِّم، و(أنّ) وما بعدها في موضع مفعول لذلك الفعل بعد نزع الخافض، أمّا إذا كان فعلُ القسم مضمراً فلا يتحصّل هذا التقدير؛ «لأنَّ العرب لا تُضمر (حلفت) وتريد بها غيرَ القسم، بل إذا أضمرتها كانت قَسَماً لا إخباراً عنه، فلذلك كُسرت (إنّ) بعد (حلفت) المضمرة»(٥٤).

ونقل أبو حيّان الأندلسيّ عن بعض النحويّينَ قوله: «ولم يُسمع فتحها بعد اليمين، ولا وجهَ له في القياس»(٥٥). وذكر الرضيّ (ت٦٨٦هـ) أنّ الفتح في: باللهِ إنّك قائمٌ، على تأويل (أنّ) بالمفرد، «أي: أقسمتُ بالله على قيامك، وفيه بُعْدٌ؛ إذ لا يقع المفردُ الصريحُ جواباً للقسم»(٥٦).

ويرى بعض النحويّينَ أنّ الخلاف في فتح همزة (إنّ) في هذه المسألة يرجع إلى اختلافهم في جُملتي القسم والمُقْسَم عليه «هل إحداهما معمولةٌ للأخرى فيكون المُقْسَم عليه مفعولاً لفعل القسم أو لا؟ فذهب بعضُهم إلى أنّه في موضع مفعول فَفَتَحَ (إنّ) بتقدير: أحلفُ على كذا. ومنهم مَنْ جعل القسم تأكيداً للمُقْسَم عليه لا عاملاً فيه، فانتُفي ألّا يكون به تعلُّقٌ، فكَسَرَ ليس إلّا، ومَنْ جوّز الأمرينِ أجاز الوجهينِ»(٥٧).

وثمّة توجيهٌ آخر للقول بفتح الهمزة بعد القسم، وهو أنّ جملة (إنّ) ومعموليها لا تكون جوابَ قسمٍ في هذه الحالة فيُلتَزم كسرُها، لأنّ المقصودَ هو الإخبارُ عن القسم لا القسم، ففي نحو: باللهِ أنّ زيداً قائمٌ، التقدير: حلفتُ باللهِ على أنّ زيداً قائمٌ، كما كان المقصودُ بالفتح طلبَ القسم في قول رؤبة السابق الذي ظهر فيه فعل القسم، وكان التقدير: أوْ تحلفي على أنّي أبو ذلك الصَّبيّ(٥٨).

ولذلك نرى أنّ ما ذهب إليه الطُّوال مع غيره من الكوفيّينَ من جواز الفتح أو وجوبه، يمكن أن يُوجَّه بهذا التوجيه الأخير، فالقول بالجواز مبنيٌّ على الإجمال في هذه المسألة، أي

أنَّ جواز الأمرينِ هو محصّلةُ القولِ بالكسر والفتح فيها، أمّا وجوب الكسر فيكون عندما يُقصد من الكلام القسمُ، فلا بدّ حينئذٍ أن تكون جملة (إنّ) مكسورةَ الهمزةِ؛ لأنَّ جملة القسم لا تكون إلّا جملةً، وكذلك وجوب الفتح يكون عندما يُقصد من الكلام الإخبار عن القسم، فيجب فتح همزة (إنّ) لتُقدَّر مع معموليها حينئذٍ بمصدر في محلّ نصب مفعول به لفعل القسم بعد حذف حرف الجرّ (على)، على نحو ما تقدّم.

وممّا يمكن أن يقوّي مذهب القول بالفتح في هذه المسألة على هذا التوجيه الأخير ما ذكره سيبويه(ت١٨٠هـ) في قوله: «وتقولُ: أمَا واللهِ أنّه ذاهبٌ، كأنك قلت: قد علمتُ واللهِ أنّه ذاهبٌ»[٥٩]، فجَعَلَ (أنّ) وصلتها معمولةً لفعل مقدَّر، هو (علمتُ)، على الرغم من مجيئها بعد القسم[٦٠].

ويقول ابن مالك: «فإنّ الفتحَ يتوقّف على كون المحلّ مغنياً فيه المصدر عن العامل والمعمول، وجوابُ القسم ليس كذلك، والكسرَ يتوقّف على كون المحلِّ محلَّ جملةٍ لا يُغني عنها مفردٌ، وجوابُ القسم كذلك»[٦١].

وبناء على ما تقدّم قيل: «وكلُّ موضع لا يجوز فيه إلّا اعتبارٌ واحدٌ، فإنْ كان هذا الاعتبار يقتضي وقوع المصدر، لم يجُز إلّا الفتحُ، وإنْ كان هذا الاعتبارُ يقتضي وقوع الجملة، لم يجُز إلّا الكسرُ»[٦٢].

وبناءً على ما تقدّم أيضاً لا بدّ أن نميّز في التعبير بين قولنا بوقوع (إنّ) جواباً للقسم، فيجب عندئذٍ كسرها؛ لأنّ جواب القسم لا يكون إلّا جملة، وقولنا بوقوع (إنّ) بعد قسم، فلا يتحتّم حينئذٍ كونها واقعةً في جواب القسم، بل يجوز ذلك فيتعيّن كسرها، ويجوز أن تُقدَّر بمصدر معمول لفعل القسم، سواءٌ كان ظاهراً أم مضمراً، فيتعيّن عندئذٍ فتحتها، ويعود الأمر في الحالتين إلى مقصد المتكلم ومراده. وقد ظهر ذلك التمييز في ألفية ابن مالك، على سبيل المثال، في قوله[٦٣]:

فاكْسِرْ فِي الابْتِدا وفي بَدْء صِلَهْ   وحيثُ (إنَّ) لِيميــنٍ مُكْمِلَـهْ

وقولِه(٦٤):

بَعْدَ (إذا) فُجاءَةٍ أوْ قَســـمِ   لا (لامَ) بَعْدَهُ بِوَجْهَينِ نُــمِيْ

ففي القول الأوّل الذي أشار فيه إلى وجوب كسر همزة (إنّ) قال: وحيث (إنّ) ليمينٍ مُكْمِلة، أي مُكْمِلة للقسم بوقوعها جواباً له، أمّا في البيت الثاني الذي أشار فيه إلى جواز الأمرين فإنّه قال: بعد (إذا) فُجاءة أو قسم ... أي يجوز الوجهان إذا جاءت (إنّ) بعد القسم، ولم يقل جاءت جواباً للقسم، فيتبيّن بذلك الفرق بين التعبيرين.

اللام في خبر (إنَّ) جوابٌ لقسم:

اختلف النحويّونَ في اللام الداخلة على خبر (إنّ) في نحو: إنّ زيدًا لَقائمٌ، فكانت لهم في ذلك عدّة مذاهب(٦٥):

الأول: مذهبُ البصريين، أنّها لامُ الابتداء، وهي التي تدخل على المبتدأ في قولنا: لَزيدٌ قائمٌ، ثم أُخّرت إلى الخبر بعد دخول (إنّ)على المبتدأ «لكونها للتأكيد و(إنّ) للتأكيد، فلو جعلوها فــي أوّل الكلام لأدّى ذلك إلى الجمع بين حرفين لمعنًى واحد، والعربُ لا تجيء بشيء من ذلك في كلامها إلّا في ضرورة»(٦٦).

الثاني: مذهب الكسائيّ، أنّها لامُ توكيد للخبر، و(إنَّ) توكيد للاسم.

الثالث: مذهب الفرّاء، أنّها للفرق بين الكلام الذي يكون جواباً لكلام منفيّ، نحو: ما زيدٌ قائمٌ، فيقال فيه: إنَّ زيدًا لقائمٌ، وما لا يكون جوابًا، بل مستأنفاً، فيُستغنى حينئذٍ عن اللام في الخبر.

الرابع: مذهب معاذ بن مسلم الهراء(١٨٧هـ)، وثعلب، أنّ قول القائل: إنّ زيدًا منطلقٌ، جوابٌ لقولهم: ما زيدٌ منطلقًا، وقوله: إنّ زيدًا لمنطلقٌ، جوابٌ لقولهم: ما زيدٌ بمنطلقٍ، فتكون (إنّ) بإزاء (ما)، واللام بإزاء الباء.

الخامس: أنَّ اللام جوابٌ للقسم، والقسم قبل (إنّ) محذوف، فتقدير الكلام: واللهِ إنَّ زيداً لقائمٌ، ونُسب هذا المذهب إلى الطُّوال مع هشام بن معاوية الضرير (ت٢٠٩هـ) (٦٧)، وحُكي ذلك عن الفرّاء أيضاً(٦٨).

هذه هي مذاهبُ النحويّينَ في اللام الداخلة على خبر(إنّ) ومنها مذهبُ الطُّوال الذي نُسب إليه أنّه ممّن يرى أنَّها واقعةٌ في جواب قسم محذوف.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ أبا البركات الأنباريّ جعل الاختلاف في اللام الداخلة على المبتدأ من المسائل الخلافيّة بين البصريّين والكوفيّين، إذ نسب إلى الكوفيّينَ على وجه العموم «أنّ اللام في قولهم: لزيدٌ أفضلُ من عمروٍ، جوابُ قسم مقدَّر، والتقدير: واللهِ لزيدٌ أفضلُ من عمرٍو، فأضمر اليمين اكتفاءً باللام منها، وذهب البصريّون إلى أنَّ اللامَ لامُ الابتداء»(٦٩).

وذكر الانباريّ ما احتج به كلٌّ من الكوفيّينَ والبصريّينَ في هذه المسألة، «أمّا الكوفيّون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أنّ هذه اللام جوابُ القسم وليست لامَ الابتداء أنّ هذه اللامَ يجوز أن يليها المفعول الذي يجب له النصب، وذلك نحو قولهم: لَطعامَكَ زيدٌ آكلٌ، فلو كانت هذه اللام لامَ الابتداء لكان يجب أن يكون ما بعدها مرفوعًا ... وأمّا البصريّون فاحتجّوا بأن قالوا: الدليل على أنّها لام الابتداء أنّها إذا دخلت على المنصوب بـ(ظننتُ) أوجبت له الرفع وأزالت عنه عمل(ظننت)، تقول: ظننتُ زيدًا قائماً، فإذا أدخلتَ على (زيد) اللام قلتَ: ظننتُ لزيدٌ قائمٌ، فأوجبتَ له الرفع بالابتداء بعد أن كان منصوباً؛ فدلَّ على أنّها لام الابتداء»(٧٠).

والذي يتبيّن بعد الوقوف على هذه المسألة أنّ ما مرّ بنا من مذهب الطُّوال، ومعه هشام، في اللام الداخلة على خبر(إنّ) في نحو: إنَّ زيداً لقائمٌ، هو في الأصل مذهب الكوفيّينَ هنا، أي في اللام مع المبتدأ في نحو: لَزيدٌ قائمٌ، فاللام عندهما واقعةٌ في جواب قسم محذوف في الحالتين، أمّا ما سواهما من الكوفيين، كالكسائيّ والفرّاء وثعلب، فكانت لهم مذاهبُ أخرى

في اللام في خبر (إنّ) على نحو ما تقدّم ذكره في أول هذه المسألة، والذي يظهر في الحالتين أنّ الكوفيّينَ، وعلى اختلاف مذاهبهم في اللام في المسألتين، «ليس في الوجود عندهم لامُ الابتداء»[٧١] على حدّ تعبير الرضيّ.

وإذا عُدنا إلى مذهب الطُّوال وهشام في اللام الداخلة على خبر (إنَّ) في نحو: إنّ زيداً لقائمٌ، فإنّنا نجد في كتب النحو ما يؤيّد كونها لامَ ابتداء، وهو مذهب جمهور البصريّين كما ذكرنا، من ذلك ما ذكره ابن مالك من أنّ الفعل المضارع معها قد يأتي مستغنياً عن نون التوكيد في نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾[٧٢]، «والمصاحِبةُ جوابَ القسمِ لا تستغني في مثل (لَيَحْكُمُ) عن نون التوكيد إلّا قليلاً في الشِّعر»[٧٣]. وما ذكره أبو حيّان الأندلسيّ بقوله: «والدليل على أنّها لامُ الابتداء في الأصل أنّها تُعلِّق العاملَ عن عمله كما تُعلِّقه لامُ الابتداء في نحو: علمتُ إنّ زيداً لقائمٌ، وكان حقُّها أن تدخل أوّلَ الكلام فأُخِّرتْ لمّا تعذَّر ذلك فيها»[٧٤].

ونجد في كتب النحو أيضاً ما يمكن–فيما نرى– أن يكون توجيهاً لما ذهب إليه الطُّوال من أنَّ اللام واقعةٌ في جواب القسم في هذه المسألة، من ذلك ما نصّ عليه المحقّقون من النحويّينَ كابن يعيش(ت٦٤٣هـ) والرضيّ، من أنَّ أصلَ لامِ القسم لامُ الابتداء، وما يترتَّب على ذلك من أنّ الحالات التي تدخل فيها لام القسم بعد (إنَّ)هي الحالات نفسها التي تدخل فيها لام الابتداء، يقول ابن يعيش: «اعلمْ أنّ أصل هذه اللام لامُ الابتداء، ... وإنّما قلنا إنّ أصلَها الابتداءُ؛ لأنّها قد تتعرّى من معنى الجواب، وتخلُص للابتداء، ولا تتعرّى من الابتداء، فلذلك كان أخصَّ معنيَيْها، وذلك قولك: لَعَمْرُك لأقُومَنَّ، ولَعَمْرُ اللهِ ما نَدْري. ألا ترى أنّها ههنا خالصةٌ للابتداء، إذ لا يصحّ فيها معنى الجواب؛ لأنّ القسم لا يُجاب بالقسم»[٧٥].

وقال الرضيّ: «اعلم أن جواب القسم: إمّا اسميّة أو فعليّة، والاسميّة إمّا مثبتة، أو منفيّة، فالمثبتة تُصدَّر بـ(إنّ) مشدَّدة، أو مخفَّفة، أو باللام، وهذه اللامُ لامُ الابتداء المفيدةُ

للتأكيد، ... واللام الداخلة بعد(إنّ) المكسورة في الأصل لامُ الابتداء أيضاً ... فلا تدخل هذه اللام، أعني لام جواب القسم، إلّا على ما تدخل عليه اللام الواقعة بعد (إنّ)»[٧٦].

فالتشابه بين اللامين من حيث الاستعمال، أي الحالات التي تدخلان فيها بعد (إنَّ)، متحقِّقٌ؛ لأنَّ أصلَ لامِ القسمِ لامُ الابتداء، كما تقدّم، وإذا أُضيف إلى هذا أنّ كلتا اللامينِ تفيدان التوكيد[٧٧]، يمكن بعد ذلك معرفة السبب الذي دفع بعض النحويّينَ، ومنهم الطُّوال، إلى الاختلاف في تحديد نوع اللام في كونها لامَ ابتداءٍ أو لامَ قسمٍ.

يقول الزجاجيّ في لام الابتداء: «وهذه اللام؛ لشدّة توكيدها وتحقيقها ما تدخل عليه، يُقدِّر بعضُ الناس قبلها قَسَماً، فيقول هي لامُ القسم، كأنّ تقدير قوله: لزيدٌ قائمٌ، واللهِ لزيدٌ قائمٌ، فأضمر القسم ودلّت عليه اللامُ، وغيرُ مُنكَرٍ أن يكون مثلُ هذا قَسَماً؛ لأنّ هذه اللامَ مفتوحةٌ كما أنّ لامَ القسم مفتوحةٌ، ولِأنّها تدخل على الجمل كما تدخل لامُ القسم، ولِأنّها مؤكِّدةٌ محقِّقةٌ كتحقيق لام القسم»[٧٨].

وعلى الرَّغم من هذا التشابه والالتقاء بين اللامين، تبقى دلالة اللام وما يُقصد بها من معنًى هو الفيصل في هذه المسألة، إذ لا شكَّ في أنّهما مختلفتان في الدلالة، فالقَسَمُ الذي يفيد التوكيدَ، مختلفٌ عن التوكيد المجرَّد، ولهذا لا يمكن أن يقال بجواز ترادفهما في الموضع الواحد، بل لكلٍّ منهما دلالةٌ مختلفةٌ مصدرُها قَصْدُ المتكلِّمِ ومرادُه، وقد يُستدَلّ على ذلك القصد بقرينة محدِّدة، فاتّصال نون التوكيد بالفعل المضارع في نحو: إنّ زيداً لَيقومَنَّ، فيه دلالة على أنّ اللام للقسم، وتعليق الفعل في نحو: علمتُ إنّ زيداً لقائمٌ، فيه دلالة على أنّ اللام للابتداء، مع إفادة التوكيد في الحالتين.

ولهذا نجد الزَّجاجيّ يستدرك على كلامه السابق بقوله: «ولكنّها ربّما كانت لامَ قسمٍ وربّما كانت لامَ ابتداءٍ واللفظ بهما سواء، ولكنْ بالمعنى يُستدَلّ على القصد، ألا ترى أنّ مَنْ قال: لَزيدٌ قائمٌ، محقِّقاً لخبره، لم يُقَلْ له حَنَثْتَ، إنْ كان زيدٌ غيرَ قائمٍ، ولكن إذا وقع بعدها

المستقبلُ ومعه النون الثقيلة أو الخفيفة فهي لامُ القسم ذُكِرَ القسمُ قبلها أو لم يُذكر، كقولك: لَأخرجَنَّ، ولَتنطلقَنْ يا زيدُ، وكقوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾(٧٩)؛ وكقوله تعالى: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ، ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ، ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾(٨٠)؛ اللام في هذا كلِّه للقسم وليس قبله قسمٌ ظاهرٌ إلّا في النيّة، وإنّما حكمنا عليها بذلك لأنّ القسم لو ظهر لم يجُز أن يقع الفعل المستقبل محقَّقاً إلّا باللام والنون كما ذكرنا، فأمّا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾(٨١)، فهذا يؤيّد ما ذكرنا لأنَّه قد ذَكَر أخذَ الميثاق ثُمّ أتى باللام والنون مع الفعل فدلّ على أنّها لام القسم، وكذلك كلّ ما كان عليه دليلٌ من هذا النوع حُمِلَ على القسم، وما لم يكن فيه دليلٌ فاللام فيه لامُ الابتداء، والمعنى بينهما قريبٌ؛ لاجتماعهما في التوكيد والتحقيق»(٨٢).

ويمكن أن نجد هذا التوجيه الذي يعتمد على التمييز بين اللامين من جهة المعنى عند بعض الباحثين المحدثينَ، يقول عباس حسن: « في هذا المثال: إنَّ الطَّيّارةَ لأسرعتْ، يجب حذف اللام على اعتبارها للابتداء ... ويجوز إبقاؤها على أنّها في جواب قسم، ويجب أن تقوم قرينةٌ دالّةٌ على هذا أو ذاك؛ لأنّ بين المعنيينِ اختلافاً واضحاً، وإلّا كانت صياغة الأسلوب غير مسايرة للمعنى، فيقع من الفساد في التعبير ما يجب توقّيه»(٨٣).

وبعد هذا العرض لهذه المسألة، يمكن أن نخلص إلى القول إنّ ما ذهب اليه الطُّوال في هذه المسألة من أنّ اللام في نحو: إنّ زيداً لقائمٌ، واقعةٌ في جواب قسَم مقدَّر هو في الواقع مذهبُ الكوفيّينَ في اللام مع المبتدأ في نحو: لزيدٌ قائمٌ، وكونُ اللام واقعةً في جواب القسم، في كلا الحالتين، أمرٌ مُحتَملٌ يتوقّف على مقصد المتكلّم ومراده من التعبير، لاسيّما إذا عَلِمْنا أنّه يُستغنى بالجواب عن القسم كثيراً في كلام العرب لوجود الدليل(٨٤)، وهو اللام هنا، ذلك ما لم تكن في الكلام قرينةٌ تُحتّم كونَها لامَ ابتداءٍ أو لاماً واقعةً في جواب قسم مُقدَّر كما مرّ بنا.

ولهذا نرى أنّ الاقتصار على القول بأنَّ اللام في هذه المسألة لامُ ابتداء فحسب، أو لامٌ واقعةٌ في جواب قسم مقدَّر فحسب، أمرٌ فيه نظر؛ لأنّه يتعارض مع طبيعة اللغة من حيث كونُها وسيلةً للتعبير عن أغراض المتكلّمينَ وغايةً لتحقيق مقاصدهم.

توجيه الرفع في المعطوف بعد اسم (إنّ) وخبرها:

إذا أُتي باسم معطوف بعد اسم (إنّ) وخبرها فإنّه يجوز فيه النصب والرفع، فيقال: إنّ زيداً قائمٌ وعَمْراً، وإنّ زيداً قائمٌ وعَمْرٌو، ووقع خلاف بين النحويّينَ في توجيه كلٍّ من النصب والرفع في هذه المسألة(٨٥).

وما يهمّنا هنا رفع الاسم المعطوف بعد استكمال(إنّ) خبرَها، فقد أجمع النحويّونَ على جواز رفعه(٨٦)، لكنّهم اختلفوا في توجيه الرفع، فكانت لهم مذاهب:

الأول: أنّه رُفِعَ على الابتداء، فالاسمُ بعد الواو مبتدأٌ خبرُه محذوفٌ لدلالة خبر (إنّ) قبله عليه، والتقدير: إنّ زيداً قائمٌ وعمرٌو قائمٌ، فيكون العطف على هذا المذهب من عطف الجملة على الجملة، ونُسب هذا المذهب إلى سيبويه والجرميّ(ت٢٢٥هـ)(٨٧) وعليه أكثر النحويّينَ(٨٨).

الثاني: أنّه يرتفع بالعطف على موضع اسم (إنَّ)، لأنّ موضعه كان رفعاً قبل دخول (إنّ) عليه(٨٩)، فيكون ذلك من عطف المفرد على المفرد، ونُسب هذا المذهب إلى الأخفش(ت٢١٥هـ)، والمبرّد(ت٢٨٥هـ)، وابن السرّاج(ت٣١٦هـ)، والفارسيّ(ت٣٧٧هـ)(٩٠).

ويقتضي هذا المذهبُ مطابقةَ الخبر لاسم (إنّ) مع ما عُطِفَ عليه من حيث العدد، وذلك في نحو: إنّ زيداً في الدار وعمرٌو، والتقدير: إنَّ زيداً وعمرٌو في الدار، أمّا في نحو المثال السابق: إنّ زيداً قائمٌ وعمرٌو، فلا يمكن توجيه الرفع على هذا المذهب؛ إذ يؤدّي القول به إلى عدم مطابقة الخبر للاسم مع ما عُطِفَ عليه؛ لأنّ التقدير سيكون حينئذٍ: إنّ زيداً وعمرٌو قائمٌ، فتنعدم المطابقة المطلوبة(٩١).

الثالث: ما نُسب إلى الطُّوال من أنّه ذهب مع الفرّاء إلى أنّ الاسم هنا يرتفع بالعطف على الضمير المستتر في خبر (إنّ) إذا كان ممّا يتحمّل الضميرَ[٩٢]. ففي المثال السابق: إنَّ زيداً قائمٌ وعمرٌو، يكون (عمرٌو) معطوفاً على الضمير المستتر في (قائمٌ).

وعطف الاسم هنا على الضمير المستتر في الخبر من دون فاصل جائزٌ بناءً على مذهب الكوفيّينَ، إذ نُسب إليهم أنّهم يجيزون في الاختيار العطف على الضمير المرفوع المتّصل أو المستتر من دون الفصل، أمّا البصريّون فلا يجيزون ذلك، وهو عندهم ضرورةٌ وشاذٌّ ما لم يكن ثمّةَ فاصلٌ[٩٣]، كالضمير، كما في قوله تعالى: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾[٩٤]، أو غيره، كقوله تعالى: ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ﴾[٩٥].

أمّا في الشعر فقد كثر ورودُ العطف على الضمير المتّصل أو المستتر بلا فصل، يقول الشاطبيّ (ت٧٩٠هـ): «فهو في الشعر فاشٍ شائعٌ مشهورٌ، وهو مع ذلك ضعيفٌ في القياس»[٩٦].

ومن هنا وصف بعض النحويّينَ ما ذهب إليه الطُّوال مع الفرّاء بأنّه ضعيفٌ ما لم يُفصل بين الخبر والاسم المعطوف بفاصل[٩٧]، ويكون حسناً فيما وقع فيه الفصل[٩٨]، من نحو: إنّ زيداً آكلٌ طعامَكَ وعمرٌو، وقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[٩٩]، قال الرضيّ: «قوله تعالى: (وَرَسُولُهُ) عطفٌ على الضمير في (بَرِيءٌ)، وجاز ذلك بلا تأكيدٍ بالمنفصل، لقيام الفصل بقوله (مِنَ الْمُشْرِكِينَ) مَقامَ التأكيد»[١٠٠].

وبهذا يتبيّن أنّ العطف في هذا المذهب هو من عطف المفرد على المفرد أيضاً، لكنّه يختلف عن المذهب الذي قبله في أنّ العطف فيه على اللفظ، أمّا هناك فكان العطفُ فيه على الموضع، لذلك رأى بعض النحويّينَ أنّه أظهر وأقرب إلى القبول من هذا الجانب؛ «من جهة أنّه يلزَم في الوجه الأوّل الحملَ على المعنى، ولا يلزَم في هذا»[١٠١].

يُضاف إلى ذلك أنّ ما ذهب إليه الطُّوال والفرّاء لا يقتضي لزوم المطابقة بين الخبر واسم (إنّ) بعد العطف عليه كما اقتضاها القولُ بالمذهب الثاني على نحو ما ذكرنا.

هذا إلى أنّ للنحويّينَ كلاماً كثيراً في هذه المسألة، اقتصرنا فيه على بيان مذهب الطُّوال هنا، ولابدّ من الإشارة إلى ما ذكره أبو حيّان الأندلسيّ من أنّ القائلينَ بالمذهب الثاني والثالث يقولون أيضاً بالمذهب الأوّل، وهو أنّ الاسم المعطوف يرتفع على أنّه مبتدأ محذوف الخبر[١٠٢].

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ هذا الخلاف ممّا لا يترتب عليه أثرٌ في النطق؛ لأنّ النحويّينَ مُتّفقون على جواز الرفع، وإنّما وقع الاختلاف في توجيهه فقط، وهذا ما جعل أحد الباحثينَ المحدثينَ يقول في حكم جواز النصب والرفع في هذه المسألة: «لا داعي للاهتمام بتعليله، وبمعرفة الآراء المختلفة في سبب النصب والرفع، إذ المقصودُ الأوّل من النحو ضبطُ الألفاظ ضبطاً صحيحاً يوافق المعنى، وهذا الغرض يتحقّق هنا بمعرفة الحكم السالف، والاكتفاء به، لأنّه مُستنبَطٌ من الكلام العربيّ الأصيل، وحَسْبُ المتعلِّمينَ هذا»[١٠٣].

معنى الشكّ في (لعلّ):

مذهب البصريينَ أنَّ (لعلَّ) للترجّي في المحبوب وللإشفاق فِي المكروه[١٠٤]، فالترجّي للمحبوب نحو: لعلَّ اللهَ يرحمُنا، والإشفاق في المكروه نحو: لعلَّ العدوَ يقدمُ[١٠٥]. قال المبرّد: «تقول: لعلَّ زيداً يقومُ، و(لعلَّ) حرفٌ جاء لمعنًى مشبَّهٍ بالفعل كأنَّ معناه التوقُّعُ لمحبوب أو مكروهٍ»[١٠٦]. وقال ابن هشام(ت٧٦١هـ) في (لعلّ): «ولها معانٍ، أَحدُها التوقُّع، وهو ترجي المحبوب والإشفاق من المكروه، نحو لعلَّ الحبيبَ واصلٌ، وَلعلَّ الرَّقيبَ حاصِلٌ»[١٠٧].

ونُسب إلى الكوفيّينَ أنّهم زادوا معاني أخرى في (لعلَّ)، من ذلك أنّها قد تدلّ على الاستفهام، وجُعل منه قوله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾[١٠٨][١٠٩]، ونُسب إلى الكسائيّ أنّها تفيد التعليل، كما في قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[١١٠][١١١]. وهو مذهب الأخفش

أيضاً، إذ قال: «﴿لَعَلَّه يتَذَكَّرُ﴾، نحو قول الرَّجُل لصاحبه: افْرَغْ لعلَّنا نَتَغَدّى، والمعنى: لِنَتَغَدّى، وحتّى نَتَغَدّى. وتقول للرَّجُل: اعْمَلْ عَمَلَكَ لعلَّكَ تَأْخُذُ أَجْرَكَ، أي: لِتَأْخُذَه»(١١٢).

ومن تلك المعاني الأخرى ما نُسب إلى الطُّوال وغيره من الكوفيّينَ، ومنهم الفرّاء، من أنّها قد تأتي للشكّ(١١٣)، وذلك في نحو: لعلَّ زيداً يقومُ.

والمقصود بالشكّ هنا، كما يبدو لنا، أنّ ما بعد (لعلَّ) غيرُ مُتيقَّنٍ من وقوعه، أو أنّه مشكوكٌ في حدوثه، وهذا المعنى واردٌ في قِسْمٍ من السِّياقات التي ترد فيها (لعلَّ)، وهو متوافقٌ مع المعنى العامّ لهذا الحرف، وهو معنى التوقُّع، إذ التوقُّع مُتضمِنٌ معنى الشكّ والظنّ(١١٤).

وما ذهب إليه الطُّوال مع الفرّاء هنا قال به الزَّجاجيُّ أيضاً، إذ جعل الشكَّ من الأوجه التي تأتي لها (لعلّ)، وذلك في قوله: «لعلَّ لها ثلاثة أوجه: تكون شكًّا، وإيجاباً، واستفهاماً. فالشكُّ قولك: لعلَّ زيداً يقومُ، والاستفهام قولك في الخطاب: لعلَّ زيداً يقومُ؟ كما تقول: أتظنُّ زيداً يقومُ؟ تُواجِه بذلك مَنْ تُخاطِب. والإيجاب قولك: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ (١١٥). ولها معنًى رابعٌ وهو الترجّي»(١١٦).

ونجد في نصّ الزَّجاجيّ هذا أنّه قدّم معنى الشكّ في (لعلّ) على المعاني الأخرى، بل إنّه لم يَعُدَّ الترجّي، وهو المعنى الرئيس لـ(لعلَّ) عند أكثر البصريّين كما تقدّم، من الأوجه الثلاثة التي ذكرها، وإنّما جاء ذكره على سبيل الاستدراك في قوله: «ولها معنًى رابعٌ هو الترجّي».

أمّا الجوهريّ (ت٣٩٣هـ) فقد اقتصر على الشكّ في بيان معنى (لعلَّ)، إذ قال: «لعلَّ كلمةُ شكٍّ، وأصلها عَلَّ، واللام في أوّلها زائدةٌ ...»(١١٧).

ونرى أنّ الشكّ معنًى مُحتمَلٌ قد تدلّ عليه (لعلَّ) في نحو: لعلّ زيداً يقومُ؛ لأنّ الشكّ والظنّ من مُقتضيات التوقُّع، وهو المعنى العامّ لهذا الحرف كما ذكرنا، ولهذا قيل إنّ البصريّينَ يُرجِعون هذا المعنى وغيره إلى معنى التوقُّع الذي يتضمّن الترجّي والإشفاق(١١٨).

أمّا القول بأنّ معنى الشكّ لا يتوافق مع (لعلّ) في القرآن الكريم في نحو قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١١٩]؛ «لأنّه لا يجوز الشكُّ على الله عزَّ وجلَّ»[١٢٠]، فيمكن الإجابة عنه بأنَّ الشكَّ والظنَّ إنّما هو بالنسبة إلى المخاطَبينَ، كما أُجيب عن الترجّي والإشفاق في القرآن بذلك أيضاً؛ إذ قيل إنَّ التوقُّع والترجّي في كلام الله سبحانه إنَّما يرجِع إلى المخاطَبينَ؛ لأنّه لا يجوز الترجّي على الله عزّ وجلّ، قال المبرّد في قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[١٢١]: «و(لَعَلَّ) إنَّما هي للترجّي ولا يُقال ذلك لله، ولكنَّ المعنى، واللهُ أعلم، اذْهَبا أَنْتُما على رجائكما وقولا القولَ الذي ترجوانِ به ويرجو به المخلوقونَ تذكُّرَ مَنْ طالبوه»[١٢٢].

عودة الضمير المتصل بالفاعل المتقدّم على المفعول به المتأخّر:

أجاز النحويّون الصورة التي يتّصل فيها الضمير بالمفعول به المتقدّم على الفاعل المتأخّر، نحو: ضربَ غلامَه زيدٌ، وهذه الصورة لم يقع خلافٌ بينهم في جوازها؛ لأنّ الضمير فيها يعود على متأخِّرٍ لفظاً متقدِّمٍ رُتْبَةً[١٢٣]، فكأنّه عاد هنا على متقدِّمٍ تقديراً، لأنّ رُتْبَةَ المفعول به بعد الفاعل.

وثمّة صورة أخرى يعود فيها الضمير المتّصل بالفاعل المتقدّم على المفعول به المتأخّر، نحو: ضربَ زيدٌ غلامَهُ. وهذه الصورة غير جائزة عند جمهور النحويّين[١٢٤]، والسبب أنّ الضمير هنا يعود على متأخّر لفظاً ورتبةً[١٢٥]، ولذلك عَدّوا جميع ما جاء من هذه الصورة من الشِّعر ضرورةً أو أوّلوه بخلاف ما عليه الظاهر[١٢٦].

ونُسب إلى الطُّوال جوازُ هذه الصورة، أي أنْ يعود الضمير هنا على متأخّر لفظاً ورتبةً [١٢٧]، وكذلك عُزي هذا الرأي إلى الأخفش[١٢٨].

ووقف ابن جنّي (ت٣٩٢هـ) على هذه المسألة في باب(نقض المراتب إذا عَرَضَ هناك عارِض)، وذهب إلى الجواز أيضاً من دون الإشارة إلى رأي الطُّوال أو الأخفش، وذكر أنّ

النحويّينَ مُجمِعونَ على عدم الجواز[١٢٩]، فهم لا يجيزون نحو: ضربَ غلامُهُ زيداً؛ لِتقدُّم المضمر على مظهره في اللفظ والمعنى، وأنّهم قالوا في قول النابغة[١٣٠]:

جزى رَبُّهُ عَنِّي عديَّ بنَ حاتِمٍ جزاءَ الكِلابِ العاوياتِ وقد فَعَلْ

إنّ الهاء عائدةٌ على مذكور متقدِّم؛ لئلّا يتقدّم الضمير المتصل بالفاعل على المفعول المتأخّر، فيكون مقدَّماً عليه لفظاً ومعنًى. ثم قال:«وأمّا أنا فأُجيز أن تكون الهاء في قوله: جزى ربُّهُ عنّي عديَّ بنَ حاتمٍ، عائدةً على (عديّ) خلافًا على الجماعة»[١٣١].

ثم ذكر ابن جنّي ما يمكن أن يكون توجيهاً مسوّغا للجواز هنا، وهو أنّ المفعول به لمّا كَثُر تقديمه على الفاعل، صار التقديم كأنّه أصلٌ في المفعول به، كما هو أصلٌ في الفاعل، فكأنّ الضمير هنا يعود على متأخّر في اللفظ، لكنّه متقدّم في الرُّتبة، بناءً على ذلك الاعتبار. ورأى أنَّ ذلك غيرُ مُستنكَرٍ؛ «فإنّه ممّا تَقْبَلُهُ هذه اللغةُ ولا تعافّه ولا تتبشّعه»[١٣٢].

أمّا الرضيّ فقد ذكر أنّ مُسوّغ جواز هذه المسألة عند الأخفش وابن جنّي هو أنَّ شِدَّة اقتضاء الفعل للمفعول به كَشِدّة اقتضائه للفاعل[١٣٣]، وبعد أن أورد ما يمكن أن يُحتجَّ به على الجواز من الشعر، ومنه قول الشاعر[١٣٤]:

ألا ليتَ شِعْري هل يلومَنَّ قومُهُ زُهيراً على ما جَرَّ مِنْ كلِّ جانِبِ

رأى أنّ «الأولى تجويزُ ما ذهبا إليه، لكنْ على قِلّة»[١٣٥]، وأنّ ما تمسّك به المانعون، من عودة الضمير على متأخّر لفظاً ورتبةً في هذه المسألة، أجازه البصريّون في باب التنازع في نحو: ضربوني وضربْتُ الزيدِينَ[١٣٦]؛ إذ إنّ مذهبَهم إعمالُ الثاني في هذا الباب، فيترتّب على ذلك أنّ مفسِّر (الواو) هنا متأخِّرٌ عنه لفظاً ورتبةً وهو (الزَّيدِينَ) .

أمّا ابن مالك فعلى الرَّغم من أنّه حكم على تقدُّم الفاعل المتّصل بضمير المفعول به المتأخّر بالشذوذ في ألفيّته[١٣٧]، نجده يتابع مذهب ابن جنّي ومِنْ قبله الأخفش والطُّوال في

القول بالجواز في كتابيه شرح تسهيل الفوائد[١٣٨]، وشرح الكافية[١٣٩]، فبعد أن ذكر شواهدَ أخرى على تقدّم الفاعل المتّصل بضمير المفعول به المتأخّر، قال: «والصحيح جوازه؛ لوروده عن العرب في الأبيات المذكورة وغيرها»[١٤٠].

ورأى أبو حيّان الأندلسيّ جواز عودة الضمير على متأخّر لفظاً ورتبةً في هذه المسألة، لكنّه ذكر أنّ الأحوطَ جوازُ ذلك في الشِّعر فقط؛ لأنّه كثُر مجيئُه في الشِّعر، وذكر أنّ تأويل الشواهد التي احتجَّ بها ابنُ مالك في هذه المسألة، ومِنْ قبله ابنُ جنّي، فيه بُعْدٌ وتكلُّفٌ[١٤١].

وذهب كلٌّ من المرادي[١٤٢](ت٧٤٩ هـ)، وابن هشام[١٤٣]، مذهبَ أبي حيّان الأندلسيّ في القول بجواز هذه المسألة في الشِّعر دون النثر. وذكر ابن هشام أنّ تأويل ما جاء منها في الشِّعر فيه تكلُّفٌ وادّعاءُ حذفِ ما لا دليل عليه[١٤٤].

ورجّح الجواز في هذه المسألة من المحدثينَ محمّد محي الدين عبد الحميد، مستنداً إلى كثرة الشواهد الشعريّة التي جاء فيها الفاعل المتقدّم متّصلاً بضمير المفعول به المتأخّر، ورأى أنّ ما ذهب إليه مجموعةٌ من النحويّينَ، منهم الأخفش وأبو عبد الله الطُّوال وابنُ جنّي والرضيّ وابنُ مالك، هو القول الخليق بأن يُؤخذ به ويُعتمد عليه، ورأى «أنّ الانصاف واتّباع الدليل يوجبان علينا أن نوافق هؤلاءِ الأئمةَ على ما ذهبوا إليه، وإنْ كان الجمهور على خلافه؛ لأنَّ التمسُّك بالتعليل مع وجود النصّ على خلافه ممّا لا يجوز، وأحكامُ العربيّة يُقضى فيها على وِفْقِ ما ورد عن أهلها»[١٤٥].

والذي نراه بعد هذا العرض لهذه المسألة، أنّ ما ذهب إليه الطُّوال وعددٌ من النحويّينَ من جواز عودة الضمير المتّصل بالفاعل المتقدّم على المفعول به المتأخّر، هو الأقرب إلى القبول، لاسيّما مع ورود الشواهد الشعريّة التي أيّدته، والتي نرى رأيَ بعض النحويّين أنّ تأويلها لا يخلو من البُعد والتكلُّف، فقولنا: أكرمَ أبوه زيداً، جملةٌ لا لبسَ فيها، على الرَّغم من أنّ إدراك

المعنى فيها به حاجةٌ إلى تأمُّل وتدقيق، والسبب في ذلك، على ما يبدو لنا، أنّ الذائقة اللغويّة العربيّة لم تألف كثيراً مثلَ هذا التركيب، أُلفتَها لتراكيب أخرى حدّدها النحويّون يعود فيها الضمير على متأخّر لفظاً ورتبة[١٤٦].

جواز رفع نعت المنادى المفرد المضاف إضافة محضة:

تابع المنادى المبنيّ غيرِ المُبهم[١٤٧] إمّا أن يكون مفرداً أو مضافاً، فإنّ كان مفرداً فيجوز نصبه حملاً على موضع المنادى؛ لأنّ موضع المبنيّ نصبٌ، أو رفعُه في الشكل حملاً على اللفظ، ويكون ذلك في النعت والتوكيد وعطف البيان[١٤٨]، فيقال: يا زيدُ الظريفَ والظريفُ، ويا تَيْمُ أجمعينَ وأجمعونَ، ويا غلامُ بِشْراً وبِشْرٌ[١٤٩].

أمّا إذا كان التابع في هذه الحالة مضافاً، فإنّ الإضافة إمّا أن تكون محضةً أو غير محضة، فإن كانت غير محضة فإنّه يجوز فيه النصب والرفع أيضاً، فيقال: يا زيدُ الحسنَ الوجهِ، والحسنُ الوجهِ، ويا زيدُ الضاربَ الرَّجُلِ، والضاربُ الرجلِ.[١٥٠]، وجاز النصب والرفع في التابع هنا «كما يجوزان فيه لو لم يُضَفْ؛ لأنّ إضافته في نيّة الانفصال»[١٥١].

فإن كانت إضافة التابع محضة فمذهب البصريّين وجوب النصب، فيقال في النعت: يا زيدُ صاحبَ عمرٍو، وفي عطف البيان: يا زيدُ أبا عبد الله، وفي التوكيد: يا تميمُ كلَّهم[١٥٢]. وقيل في توجيه وجوب النصب هنا «أنّ العامل في النعت هو العامل في المنعوت، وحرف النداء لا يعمل في المضاف إلّا النصب، وكذلك عطف البيان هو كالنعت في وجه النصب، والتوكيد أيضاً كالنعت في المعنى»[١٥٣].

ووجَّه ابنُ يعيش أيضاً وجوبَ النصب هنا بأنّ الصفة من تمام الموصوف، لأنّها تخصّص الموصوف وتوضّحه، كتخصيص الألف واللام في نحو: الرَّجُل، والغلام، «وإذْ كانت منزلتُها من الموصوف هذه المنزلةَ، جاز أنْ يُعتبَر فيها من الحُكم ما يُعتبَر فيه، فكما لم يكن في المنادى إذا كان مضافًا إلّا النصبُ، نحو: يا غلامَ زيدٍ، كذلك لا يكون في صفة المنادى

إذا كانت مضافةً غيرُه، كقولك: يا زيدُ أخانا. ولم يجُز أنْ تقول: يا زيدُ أخونا، ويا بكرُ صاحبُ بِشْرٍ، فترفع حملاً على اللفظ، كما فعلتَ في المفرد حيثُ قلتَ: يا زيدُ العاقلُ»(١٥٤).

وذهب الطُّوال مع الكسائيّ والفرّاء إلى جواز الرفع في تابع المنادى النعت(١٥٥) المضافِ إضافةً محضةً نحو: يا زيدُ صاحبُنا، ويا رجلُ صاحبُ عمرٍو(١٥٦)، ونسب الرضيُّ وابنُ مالك جواز الرفع هنا إلى أبي البركات الأنباريّ(١٥٧)، قال ابن عقيل(ت٧٦٩هـ): «وسبق ابنَ الأنباريّ إلى ما أجازه من الكوفيّين أبو عبد الله الطُّوال والكسائيّ والفرّاء»(١٥٨).

وردَّ ابنُ مالك هذا المذهبَ بأنّه يستلزم تفضيلَ فرعٍ على أصل؛«لأنّ المضاف لو كان منادًى لم يكن بُدٌّ من نصبه، فلو جُوِّز رفعُ نعته مضافًا لَزِمَ إعطاءُ المضافِ في التبعيّة تفضيلاً على المضاف في الاستقلال»(١٥٩).

واعترض الشاطبيّ على ابن مالك فيما ذكره هنا بالنعت المُطوَّل أو الشبيه بالمضاف؛ فهو أيضاً إذا باشر حرفَ النداء لم يكن فيه إلّا النصبُ، لكنّه إذا جاء نعتاً للمفرد المبنيّ جاز فيه الوجهان النصب والرفع، فيقال: يا زيدُ الضاربَ الرَّجُلَ، والضاربُ الرَّجُلَ، ولم يُلتزَم فيه النصب(١٦٠).

ويمكن أن نجد بعد ذلك لما ذهب إليه الطُّوال مع غيره من الكوفيّينَ توجيهاً مقبولاً في جواز رفع التابع النعت في هذه المسألة، فقد ذكر الرضيّ في كلامه على مسوّغ جواز التابع المفرد أنّه «لمّا كانت الضمة التي هي الحركة البنائيّة تحدث في المنادى بحدوث حرف النداء وتزول بزواله، صارت كالرفع وصار حرفُ النداء كالعامل لها، وكذلك فتحة: لا رَجُلَ، فلمشابهة الضمّة للرفعة جاز أن تُرفَع التوابعُ المفردة؛ لأنّها كالتابعة للمرفوع، وقلَّلَ شيئاً من استنكار تبعيّة حركة الإعراب لحركة البناء التي هي خلاف الأصل كونُ الرفع غيرَ بعيدٍ في هذا التابع المفرد، لأنّه لو كان منادًى لتحرّك بشِبْه الرفع أي الضمّ، بخلاف التابع المضاف؛ إذ المنادى المضافُ واجبُ النصبِ»(١٦١).

ثم ذكر الرضيّ بعد ذلك أنّ مَن أجاز الرفع فيما أُضيف من توابع المنادى «لم ينظر إلى تصوُّر وقوعها موقع المنادى، بل نظر إلى مشابهة متبوعها للمرفوع، وتابعُ المرفوعِ مرفوعٌ، سواءٌ كان مضافاً أو مفرداً»(١٦٢).

فيتَّضح من كلام الرضيّ أنّ مَن جوَّز الرفع في التابع المضاف لم يعتبر حُكم ذلك التابع عند وقوعه موقع المنادى المتبوع؛ بناءً على «أنّه قد يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع»(١٦٣)، بل اقتصر في ذلك على قضيّة مشابهة حركة البناء لحركة الإعراب في المنادى المبنيّ على الوجه الذي مرَّ بنا في نصّ الرضيّ، وأنّ تابع المرفوع مرفوعٌ سواءٌ كان مفرداً أم مضافاً، وهذا ما سوَّغ حمل التابع المفرد، ومنه النعت، على اللفظ فجاز رفعه.

هذا فضلاً عن أنَّ تعليل وجوب النصب في النعت المضاف هنا بأنّه إذا وقع موقع المنادى وَجَبَ نصبُه، فيه نظر؛ لأنّ النعت مُكمِّل لمتبوعه وليس على نيّة إعادة حرف النداء كي يُتصوَّر وقوعُه موقعَ المنادى، فهو يختلف عن المنسوق الذي يكون على نية تكرار العامل فيكون مقصوداً بالنداء أيضاً، ولهذا قيل «النعتُ غيرُ مقصود بالنداء لنفسه، وإنّما هو من تمام الأوّل، كالتوكيد وعطف البيان، بخلاف المنسوق، فإنّ كلَّ واحد منهما مقصودٌ»(١٦٤).

وإذا كان جواز رفع النعت المضاف الذي قال به الطُّوال مع غيره من الكوفيّين يمكن أن نجد له توجيهاً مقبولاً من حيث القياس، على نحو ما تقدّم، فإنّ السَّماع لم يرد به، باستثناء ما رُوي عن الأخفش من أنّه حكى: يا زيدُ بنُ عمرٍو، بضم النون. وقد وصف ابنُ مالك ذلك بأنّه من الشاذّ الذي لا يُلتفت إليه، ولا يُعرّج عليه(١٦٥).

وفي المذهب الآخر الذي يوجب النصب نجد سيبويه يحكي عن العرب أنّهم كلَّهم يوجبون نصب نعت المنادى المبنيّ إذا كان النعت مضافاً، وذلك في نحو: يا زيدُ أخانا. وقد ورد ذلك في سؤاله للخليل (ت١٧٠هـ) عن عدم جواز الرفع في هذا النعت بعد أن سأله عن توجيه جواز الرفع في تابع المنادى المفرد في نحو: يا زيدُ الطويلُ: «قلتُ أفرأيتَ قولَ العربِ كلِّهم:

أَزَيْدُ أخا وَرْقاءَ إنْ كُنْتَ ثائِراً فَقَدْ عَرَضَتْ أَحْناءُ حَقٍّ فَخاصِمِ

لأيّ شيءٍ لم يَجُزْ فيه الرفعُ كما جاز في (الطويلُ)؟ قال لأنّ المنادى إذا وُصف بالمضاف فهو بمنزلته إذا كان في موضعه»(١٦٦).

ومن كلّ ما تقدّم نخلص في هذه المسألة إلى أنّ ما ذهب إليه الطُّوال مع الكسائيّ والفرّاء من جواز الرفع في تابع المنادى المبنيّ إذا كان ذلك التابع نعتاً مضافاً إضافةً محضةً يمكن أن يوجّه توجيهاً مقبولاً في القياس، لكنّه مفتقرٌ إلى ما يؤيّده من السماع ليكون حُكماً نحويًّا راسخاً. قال الرضيّ بعد أن ذكر هذا المذهب: «وليس ببعيدٍ في القياس، لكنّه لم يثبُت»(١٦٧).

نتائج البحث:

بعد هذه الدراسة التي وقفنا فيها على عَلَم من أعلام النحو الكوفيّ، وهو أبو عبد الله الطُّوَال، نسجّل هنا أهمَّ النتائج التي توصّلنا إليها:

- أبو عبد الله الطُّوَال من النحويّين الكوفيّين الذين كانت لهم مكانةٌ علميّةٌ مرموقةٌ في زمانه، صاحَبَ أهمَّ أعلام النحو الكوفيّ كالكسائيّ والفرّاء وثعلب، فكان واحداً من أكابر هذه المدرسة ومن أئمّتها المبرّزينَ، ولا أدلّ على ذلك ممّا مرّ بنا من قول ثعلب فيه: «كان أبو عبد الله الطوُّال حاذقاً في العربيّة».
- ورد في بعض المصادر التي ذكرت أخبار النحويّينَ الكوفيّينَ خلطٌ بين أبي عبد الله الطُّوال ومحمد بن قادم، فأُطلق لقبُ الطُّوال على الثاني منهما، وقد أيّد البحث كونهما نحويَّينِ مختلفَينِ، بعد الوقوف على ما يمكن أن يكون سبباً لذلك الخلط.
- لم تذكر المصادر، لاسيّما كتب التراجم، كثيراً عن حياة الطُّوال وأخباره، فجاءت ترجمته في تلك المصادر في سطور قليلة، بل اقتصر بعضها على ذكر اسمه بوصفه نحويًّا كوفيًّا من دون ذكر ترجمته.
- لم تذكر المصادر للطُّوال مؤلَّفاً نحويًّا أو لغويًّا، وقيل إنّه لم يشتهر له تصنيفٌ، وهذا لا يدلُّ على أنّه لم يضع مؤلَّفاً، فربّما كانت له مؤلَّفاتٌ لكنّها لم تُعرف أو تشتهر.
- على الرَّغم من كون الطُّوال عالماً بالعربيّة متمكِّناً منها، كما عرفنا في المبحث الذي خُصِّصَ لمنزلته العلميّة في هذه الدراسة، لم تورد المصنَّفاتُ النحويّةُ إلّا النَّزر القليل من أرائه النحويّة، شأنه في ذلك شأن كثير من النحويّينَ الكوفيّينَ.
- أغلب آراء الطُّوال النحويّة كان مُشترِكاً فيها مع بعض النحويّينَ الكوفيّينَ كالكسائيّ والفرّاء وهُشام بن معاوية، وفي ذلك دلالة واضحة على انتمائه الأصيل إلى المدرسة الكوفيّة ومنهجها العامّ في دراسة النحو واللغة.

- بعد مناقشة آراء الطُّوال وتحليها وذكر ما يمكن أن يكون توجيهاً لها، نجد أنّ أغلبها يمكن أن يكون مقبولاً بعد تفحُّصه وتدقيق النَّظر فيه وكشف الغرض منه، من ذلك كون اللام في خبر (إنّ) لامَ جواب القسم، ودلالة (لعلّ) على الشكّ، وجواز عودة الضمير المتّصل بالفاعل المتقدّم على المفعول به المتأخّر، وغيرها.

-

هوامش البحث

(١) ينظر طبقات النحويّين واللغويّين: الزبيديّ، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، القاهرة: ١٣٧، ونزهة الألبّاء: أبو البركات الأنباريّ، تحقيق إبراهيم السامرائيّ، مكتبة المنار، ط٣، الزرقاء-الأردن ١٩٨٥م: ١١٧، والوافي بالوفيّات: الصفديّ، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ٢٠٠٠م: ٣٧١/١٧.

(٢) ينظر بغية الوعاة: السيوطيّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، لبنان: ٥٠/١.

(٣) ينظر العين: الخليل بن أحمد الفراهيديّ، تحقيق د.مهدي المخزوميّ ود.إبراهيم السامرائيّ، دار ومكتبة الهلال: ٦٥/٤.

(٤) تاريخ العلماء النحويّين من البصريّين والكوفيّين وغيرهم: التنوخيّ، تحقيق د.عبد الفتاح محمّد الحلو، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، المملكة العربيّة السعوديّة ١٩٨١م: ١٨٣.

(٥) المصدر نفسه: ١٨٣-١٨٤(هامش التحقيق ٢).

(٦) المصدر نفسه:١٨٤(هامش التحقيق ٢) . وينظر طبقات النحويّين واللغويّين:١٣٨-١٣٩.

(٧) تاريخ العلماء النحويّين من البصريّين والكوفيّين وغيرهم:١٨٤(هامش التحقيق ٢).

(٨) المصدر نفسه.

(٩) طبقات النحويّين واللغويّين:١٣٩.

(١٠) ينظر الفهرست: ابن النديم، بيروت ١٩٧٨م : ٧٣/١، وإنباه الرواة: القفطيّ، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ-القاهرة، ومؤسّسة الكتب الثقافيّة-بيروت، ط١، ١٩٨٢هـ: ٩٢/٢، ١٥٦/٣،وبغية الوعاة: ٥١/١، ١٤٠/١.

(١١) ينظر طبقات النحويّين واللغويّين: ١٦١، ١٨٢،١٨٣، على سبيل المثال .

(١٢) البلغة في تراجم أئمّة النحو واللغة: الفيروزآباديّ، تحقيق محمّد المصريّ، دار سعد الدين للطباعة والنشر، ط١، دمشق ٢٠٠٠م: ٢٦٨/١.

(١٣) المصدر نفسه: ٢٨١/١.

(١٤) نظرات في تحقيق كتاب البلغة في تاريخ أئمّة النحو واللغة (بحث): صدقي برهان، مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، الجزء الثاني، المجلّد الثامن والأربعون، ١٩٧٣م: ٤٣٤.

(١٥) المصدر نفسه: ٤٣٤-٤٣٥.

(١٦) ينظر بغية الوعاة:٥٠/١.

(١٧) ينظر إنباه الرواة: ٩٢/٢.
(١٨) ينظر المصون في الأدب: العسكريّ، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مطبعة حكومة الكويت، ط٢، ١٩٨٤م: ١٢١.
(١٩) الفهرست: ١١٨/١.
(٢٠) ينظر أنباه الرواة: ١٣/٤.
(٢١) نزهة الألبّاء: ١١٧-١١٨. وينظر الفهرست: ٧٣/١، وبغية الوعاة:٥٠/١.
(٢٢) الوافي بالوفيّات: ٣٧١/١٧.
(٢٣) ينظر تصحيح التصحيف وتحرير التحريف: الصفديّ، تحقيق السيد الشرقاويّ، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة ١٩٨٧م: ٥-٦.
(٢٤) ديوان بشّار بن برد: تحقيق محمّد الطاهر ابن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦م:١٦٣/٤.
(٢٥) هو عبد الله بن سعيد، أبو محمد الأمويّ، من اللغويّين الكوفيّين. ينظر طبقات النحويّين واللغويّين :١٩٣.
(٢٦) الأزمنة والأمكنة: الأصفهانيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت: ٢٨٢.
(٢٧) ينظر بغية الوعاة: ٥٠/١.
(٢٨) ينظر المصدر نفسه.
(٢٩) المدارس النحويّة: د. شوقي ضيف، دار المعارف، ط٧، القاهرة: ٢٢٤.
(٣٠) ينظر بغية الوعاة:٥٠/١.
(٣١) ينظر إنباه الرواة: ٢٦٥/٢.
(٣٢) ينظر بغية الوعاة: ٥٠/١.
(٣٣) ينظر الفهرست: ٧٣/١.
(٣٤) ينظر إنباه الرواة: ٩٢/٢.
(٣٥) ينظر مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزوميّ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، مصر ١٩٨٥م: ١٢٧.
(٣٦) ينظر الجَّنى الداني: المراديّ، تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت ١٩٩٢: ٢٠٤-٤١٦، وشرح الأشمونيّ: الأشمونيّ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربيّ، ط١، بيروت ١٩٩٥م:٢٩٩/١-٣٠٥، وهمع الهوامع: السيوطيّ، تحقيق عبد الحميد هنداوي المكتبة التوفيقيّة، مصر: ٤٩٨/١-٥٠٢.
(٣٧) ينظر شرح ابن الناظم: ابن الناظم، تحقيق محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، ط١،بيروت، ٢٠٠٠م:١٢٠.
(٣٨) سورة التوبة، من الآية ٥٦.
(٣٩) سورة العصر، الآيتان١و٢.
(٤٠) ينظر شرح ابن الناظم:١٢٠.
(٤١) ينظر الجَّنى الداني: ٤١٢، وشرح ابن عقيل: ابن عقيل، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار التراث ، ط٢٠، القاهرة، ١٩٨٠م:٣٥٨/١. والمقاصد الشافية: ٣٢٩/٢.

(٤٢) ينظر شرح ابن الناظم: ١٢٠.

(٤٣) نُسب إلى رؤبة بن العجّاج، وهو في ملحقات ديوانه: تحقيق وليم الورد البروسيّ، دار ابن قتيبة، الكويت: ١٩٠.

(٤٤) ينظر شرح التسهيل: ابن مالك، تحقيق د.عبد الرحمن السيّد، ود.محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٠م: ٢٥/٢، وتوضيح المقاصد: المراديّ، تحقيق د.عبد الرحمن عليّ سليمان، دار الفكر العربيّ، ط١، القاهرة، ٢٠٠١م: ٥٢٨.

(٤٥) ينظر شرح التصريح: خالد الأزهريّ، تحقيق محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمّية، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م: ٣٠٦/١.

(٤٦) ينظر الجَنى الداني:٤١٣.

(٤٧) التذييل والتكميل: أبو حيّان الأندلسيّ، تحقيق د.حسن هنداوي، دار القلم-دمشق، دار كنوز إشبيليا، ط: ٧٠/٥.

(٤٨) سورة الزخرف، الآيات ١، و٢، و٣.

(٤٩) ينظر شرح التسهيل: ٢٤/٢.

(٥٠) ينظر الجمل في النحو: الزَّجاجيّ، تحقيق د.علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة-لبنان، دار الأمل-الأردن، ط١، ١٩٨٤م: ٥٨.

(٥١) ينظر ارتشاف الضرب: أبو حيّان الأندلسيّ، تحقيق د.رجب عثمان الحمد، مطبعة المدنيّ، ط١، مصر، ١٩٩٨م: ١٢٥٦/٣، والتذييل والتكميل: ٧٠/٥.

(٥٢) شرح التصريح: ٣٠٦/١-٣٠٧.

(٥٣) ارتشاف الضرب: ٧٠/٥-٧٢. وينظر المقاصد الشافية: الشاطبيّ، تحقيق مجموعة من المحقِّقينَ، معهد البحوث العلميّة وإحياء التراث الإسلاميّ بجامعة أمّ القرى-مكّة المكرمة: ٣٣٢/٢.

(٥٤) ارتشاف الضَّرب:٧٢/٥، وتوضيح المقاصد: ٥٢٩.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) شرح الرضيّ: رضيّ الدين الأستراباذيّ، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، ط٢، بنغازي، ١٩٩٦م: ٣٤٢/٤.

(٥٧) ارتشاف الضَّرب: ٧١/٥-٧٢، وينظر همع الهوامع: /٤٩٩، والنحو الوافي: عبّاس حسن، دار المعارف، ط١٥، مصر: ٦٥٣/١.

(٥٨) ينظر شرح التصريح: ٣٠٦/١.

(٥٩) الكتاب: سيبويه، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٩٨٨م: ١٢٢/٣.

(٦٠) ينظر تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ناظر الجيش، تحقيق د.علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر، ط١، القاهرة ١٤٢٨هـ: ١٣٤٢/٣.

(٦١) شرح التسهيل: ٢٤/٢.

(٦٢) أوضح المسالك: ابن هشام الأنصاريّ، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعيّ، دار الفكر، بيروت: ٣٣٠/١، الهامش ٢.

(٦٣) متن ألفيّة ابن مالك: ابن مالك، تحقيق د.عبد اللطيف بن محمد الخطيب، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ط١، الكويت، ٢٠٠٦م:١٢.

(٦٤) المصدر نفسه.

(٦٥) ينظر ارتشاف الضّرب: ١٢٦٢/٣، وهمع الهوامع: ٥٠٧/١-٥٠٨ .

(٦٦) التذييل والتكميل:٩٦/٥.

(٦٧) ينظر ارتشاف الضَّرب: ١٢٦٢/٣، وهمع الهوامع: ٥٠٨/١.

(٦٨) ينظر التذييل والتكميل: ٩٨/٥.

(٦٩)الإنصاف: أبو البركات الأنباريّ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط٤، مصر، ١٩٦١م:٣٩٩/١.

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) شرح الرضيّ: ٤/ ٣٠٩.

(٧٢) سورة النحل، من الآية ١٢٤.

(٧٣) شرح التسهيل: ٢٦/٢.

(٧٤) التذييل والتكميل: ٩٧/٥.

(٧٥) شرح المفصَّل: ابن يعيش، تحقيق د.إميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان ٢٠٠١م: ١٤٠/٥.

(٧٦) شرح الرضيّ: ٣٠٨/٤-٣٠٩.

(٧٧) ينظر اللامات: الزَّجاجيّ، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر، ط٢، دمشق ١٩٦٩م:١٤٩، ومعاني النحو: د.فاضل صالح السامرائيّ، دار الفكر، ط١، الأردن- عمان ٢٠٠٠م:٩٤/٤.

(٧٨) المصدر نفسه: ٧٨-٧٩.

(٧٩) سورة آل عمران، من الآية ١٨٦.

(٨٠) سورة التكاثر، الآيات: ٦، و٧، و٨.

(٨١) سورة آل عمران، من الآية ٨١.

(٨٢) اللامات:٧٩.

(٨٣) النحو الوافي: ٦٦١/١، الهامش ٢.

(٨٤) ينظر تسهيل الفوائد: ابن مالك، تحقيق د.محمّد كامل بركات، دار الكتاب العربيّ، ١٩٦٧م: ١٥٤/١.

(٨٥) ينظر المقاصد الشافية:٣٦٥/٢-٣٦٧، والنحو الوافي: ٦٦٦/١-٦٦٧.

(٨٦) ينظر التذييل والتكميل: ١٨٥/٥، والمقاصد الشافية: ٣٦٦/٢.

(٨٧) ينظر ارتشاف الضرب: ١٢٨٩/٣.

(٨٨) ينظر المقاصد الشافية: ٣٦٧/٢.

(٨٩) ينظر التذييل والتكميل: ١٨٤/٥، والمقاصد الشافية :٣٦٦/٢.

(٩٠) ينظر ارتشاف الضَّرب: ١٢٨٩/٣.

(٩١) ينظر النحو الوافي: ٦٦٧/١.

(٩٢) ينظر ارتشاف الضَّرب: ١٢٨٩/٣، والتذييل والتكميل: ١٨٥/٥.

(٩٣) ينظر البحر المحيط: أبو حيّان الأندلسيّ، تحقيق صدقي محمّد جميل، دار الفكر، بيروت ١٤٢٠هـ: ١/٢٢٥. وينظر الكتاب: ٢/٣٧٨، والمقتضب: المبرّد، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، مطابع الأهرام التجاريّة، القاهرة،١٩٩٤م: ٣/٢١٠.

(٩٤) سورة البقرة، من الآية ٣٥.

(٩٥) سورة الرعد، من الآية ٢٣.

(٩٦) المقاصد الشافية: ١٥/٥، وينظر شرح ابن عقيل: ٣/٢٣٨.

(٩٧) ينظر التذييل والتكميل:٥/ ١٩٢، وشرح المكوديّ على الألفيّة: المكوديّ، تحقيق د.فاطمة الراجحيّ، جامعة الكويت، ١٩٩٣م: ٢/٥٧٦.

(٩٨) ينظر التذييل والتكميل:١٩١/٥، ١٩٥.

(٩٩) سورة التوبة، من الآية ٣.

(١٠٠) شرح الرضيّ:٤/ ٣٥٢.

(١٠١) ينظر التذييل والتكميل: ١٩١/٥.

(١٠٢) ينظر التذييل والتكميل: ١٨٦/٥، وارتشاف الضَّرب: ١٢٨٩/٣.

(١٠٣) النحو الوافي:٦٦٥/١.

(١٠٤) ينظر همع الهوامع: ٤٨٧/١. وينظر الكتاب: ٢٣٣/٤، والمقتضب: ١٨٣/٤.

(١٠٥) ينظر المساعد على تسهيل الفوائد: ابن عقيل، تحقيق د. محمد كامل بركات، جامعة أمّ القرى(دار الفكر–دمشق، دار المدنيّ–جدّة)، ط١، (١٤٠٠–١٤٠٥هـ): ٣٠٦/١.

(١٠٦) المقتضب: ١٠٨/٤.

(١٠٧) مغني اللبيب: ٣٧٩/١.

(١٠٨) سورة عبس، الآية ٣.

(١٠٩) ينظر مغني اللبيب: ٣٧٩/١، وهمع الهوامع: ٤٨٨/١.

(١١٠) سورة طه، من الآية ٤٤.

(١١١) ينظر مغني اللبيب: ٣٧٩/١، وهمع الهوامع: ٤٨٧/١.

(١١٢) معاني القرآن: الأخفش الأوسط، تحقيق د. هدى محمود قراعة، مطبعة المدنيّ، ط١، القاهرة ١٩٩٠م: ٤٤٣/٢.

(١١٣) ينظر ارتشاف الضرب: ١٢٤٠/٣، والتذييل والتكميل: ٢٤/٥، وهمع الهوامع: ٤٨٧/١، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: السبكيّ، تحقيق د.عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصريّة، ط١، بيروت ٢٠٠٣م: ٤٧٦/١.

(١١٤) ينظر شرح أبيات مغني اللبيب: البغداديّ، تحقيق عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدقّاق، دار المأمون للتراث، ط٣، بيروت ١٩٨٨م: ٥/ ١٧٨.

(١١٥) سورة الطلاق، من الآية ١. ولم يقصد الزَّجاجيّ نصَّ الآية على ما يبدو.

(١١٦) حروف المعاني: الزَّجاجيّ، تحقيق د.علي توفيق الحمد، مؤسّسة الرسالة/لبنان–دار الأمل/الأردن،ط٢،١٩٨٦م: ٣٠.

(١١٧) الصَّحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة: الجوهريّ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين،ط١، القاهرة ١٩٥٦م: ١٨١٥/٥.

(١١٨) ينظر همع الهوامع: ٤٨٨/١.

(١١٩) سورة البقرة، من الآية ٧٣.

(١٢٠) المجموع المغيث في غريبَي القرآن والحديث: الأصفهانيّ، تحقيق عبد الكريم الغرباويّ، جامعة أمّ القرى، ط١، ١٩٨٨م: ١٣٢/٣.

(١٢١) سورة طه، الآية ٤٤.

(١٢٢) المقتضب: ١٨٣/٤. وينظر الكتاب: ٣٣١/١.

(١٢٣) ينظر شرح ابن عقيل:٢٠٥/٢، والمقاصد الشافية: ٦١٠/٢، وشرح الأشمونيّ: ١/ ٤٠٧.

(١٢٤) ينظر على سبيل المثال: المقتضب: ٦٩/٢ ، ١٠٢/٤، والأصول في النحو: ابن السرّاج ، تحقيق د.عبد الحسين الفتليّ، مؤسّسة الرسالة، ط٣ ، بيروت، ١٩٩٦م: ٨٧/١.

(١٢٥) ينظر شرح المفصّل: ٢٠٣/١ ، وشرح ابن عقيل:٢٠٥/٢ ، وهمع الهوامع: ٢٦٦/١.

(١٢٦) ينظر توضيح المقاصد:١٠٣، وشرح شذور الذهب: ابن هشام الأنصاريّ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٤م: ٢٨٧.

(١٢٧) ينظر ارتشاف الضرب: ٩٤٤/٢، وأوضح المسالك: ١١٠/٢، وشرح ابن عقيل: ٢٠٥/٢، وهمع الهوامع: ٢٦٦/١.

(١٢٨) ينظر ارتشاف الضرب: ٩٤٤/٢، وأوضح المسالك: ١١٠/٢، وهمع الهوامع : ٢٦٦/١.

(١٢٩) ينظر الخصائص: ابن جنّيّ، تحقيق محمّد علي النجّار، المكتبة العلمية: ٢٩٤/١. وقد يُفسَّر قول ابن جنّيّ بإجماع النحويّين قبله على عدم الجواز بعدم اطّلاعه على رأي الطُّوال في هذه المسألة كما ذكر محقّق كتاب الخصائص في الهامش٢ من تلك الصفحة.

(١٣٠) صَدْر البيت في ديوان النابغة الذبيانيّ: تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، القاهرة:١٩١: جزى اللهُ عَبْساً في المواطن كلِّها، ولا شاهد فيه. ونُسب أيضاً إلى أبي الأسود الدؤليّ، ينظر خزانة الأدب: البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط٤، القاهرة ١٩٩٧م: ٢٨١/١ . وهو في مستدرك ديوان أبي الأسود: تحقيق الشيخ محمد حسن أل ياسين، دار ومكتبة الهلال، ط٢، بيروت ١٩٩٨: ٤٠١، ونُسب إلى غيرهما. وينظر تعليق محقِّق كتاب الخصائص: ٢٩٤/١ ، الهامش ٣.

(١٣١) الخصائص: ٢٩٤/١.

(١٣٢) المصدر نفسه: ٢٩٧/١ .

(١٣٣) ينظر شرح الرضيّ:١٨٨/١.

(١٣٤) البيت لأبي جندب الهذليّ. ديوان الهذليّينَ: تحقيق محمّد محمود الشنقيطيّ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٥م: ٨٧/٣.

(١٣٥) المصدر نفسه: ١٨٩/١.

(١٣٦) ينظر المصدر نفسه، وينظر مذهب البصريّين في الإنصاف: ٨٣/١.

(١٣٧) متن ألفيّة ابن مالك: ١٦.

(١٣٨) ينظر شرح التسهيل: ١٦٢/١.

(١٣٩) ينظر شرح الكافية الشافية: ابن مالك، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط١، مكّة المكرّمة، ١٩٨٢م: ٥٨٦/٢.

(١٤٠) شرح التسهيل: ١٦٢/١.

(١٤١) ينظر التذييل والتكميل: ٢٦٥/٢.

(١٤٢) ينظر توضيح المقاصد: ٥٩٧/٢.

(١٤٣) ينظر أوضح المسالك: ١١٠/٢.

(١٤٤) ينظر تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد: ابن هشام الأنصاري، جمال الدين أبو محمّد عبد الله بن يوسف، ت٧٦١هـ، تحقيق د.عباس مصطفى الصالحيّ، دار الكتاب العربيّ، ط١، بيروت ١٩٨٦م: ٢٩٤.

(١٤٥) منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل: محمّد محي الدين عبد الحميد، مطبوع بهامش شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك: ٢١٠/٢.

(١٤٦) ينظر مغني اللبيب: ٦٣٥/١- ٦٣٩، وهمع الهوامع: ٢٦٥/١-٢٧٢.

(١٤٧) أي ليس لفظ (أيّ) أو (أيّة) أو اسم إشارة.

(١٤٨) ينظر توضيح المقاصد: ١٠٧٣/٢. أمّا البدل وعطف النسق غير المقرون بـ(ال) فحُكم كلٍّ منهما في الإتباع هنا كحُكمه في الاستقلال، أي حُكم المنادى بعينه. ينظر شرح الكافية الشافية: ١٣١٣/٣، والمقاصد الشافية: ٣٠٣/٥.

(١٤٩) ينظر ارتشاف الضَّرب: ٢١٩٧/٤، والمقاصد الشافية: ٣٠٠/٥.

(١٥٠) ينظر ارتشاف الضَّرب: ٢١٩٧/٤.

(١٥١) تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ٧/ ٣٥٦٩. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الرفع فيما تقدّم شكليّ، فالضمّة في التابع ليست حركة إعراب أو بناء، بل هي حركةٌ طارئةٌ لتحقيق المشاركة الصوريّة في المظهر اللفظيّ بين التابع والمتبوع؛ فلا تدلّ على شيء سوى المماثلة الشكليّة، ومن التساهل في التعبير أن يُقال في التابع هنا إنّه مرفوعٌ، أمّا إعرابه الدقيق فيقال فيه: إنّه منصوب بفتحة مقدَّرة منع من ظهورها ضمّة الإتباع الشكليّة للفظ المنادى. ينظر حاشية الصبّان: الصبّان، تحقيق طه عبد الرؤف سعد، المكتبة التوفيقيّة، ط١، القاهرة: ٢١٨/٣، والنحو الوافي: ٤٥/٤.

(١٥٢) ينظر ارتشاف الضَّرب: ٢١٩٧/٤، والمساعد على تسهيل الفوائد: ٢١٦/٢. وينظر الكتاب: ١٨٣/٢.

(١٥٣) ينظر المقاصد الشافية: ٥/ ٣٠٠.

(١٥٤) شرح المفصَّل: ١/ ٣٣٠.

(١٥٥) ونُسب إلى الفرّاء جواز رفع التوكيد والمنسوق المضافين قياساً على النعت. ينظر توضيح المقاصد: ١٠٧٣/٢.

(١٥٦) ينظر ارتشاف الضَّرب: ٢١٩٧/٤، وتوضيح المقاصد: ١٠٧٣/٢.

(١٥٧) ينظر شرح الرضيّ: ١/ ٣٦٣، وشرح الكافية الشافية: ٣/ ١٣١٢.

(١٥٨) المساعد على تسهيل الفوائد: ٢/٢١٦.

(١٥٩) شرح التسهيل:٣/٤٠٣.

(١٦٠) المقاصد الشافية: ٥/٣٠٦.

(١٦١) شرح الرضيّ:١/٣٦٤. وينظر الكتاب:٢/١٨٣، وشرح الكافية الشافية: ٣/١٣١١.

(١٦٢) شرح الرضيّ:١/٣٦٤.

(١٦٣)المصدر نفسه:١/٣٦١.

(١٦٤) المقاصد الشافية: ٥/ ٣٠٤.

(١٦٥) شرح الكافية الشافية: ٣/ ١٣١٢.

(١٦٦) الكتاب: ٢/١٨٣-١٨٤.

(١٦٧) شرح الرضيّ: ١/٣٦٤.

مصادر البحث

- ارتشاف الضَّرب من لسان العرب: أبو حيّان الأندلسيّ، محمد بن يوسف (ت٧٤٥هـ)، تحقيق د.رجب عثمان الحمد، مطبعة المدنيّ، ط١، مصر، ١٩٩٨م.
- الأزمنة والأمكنة: الأصفهاني، أبو عليّ أحمد بن محمّد بن الحسن، ت٤٢١هـ، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- الأصول في النحو: ابن السرّاج، أبو بكر محمّد بن سهل (ت٣١٦هـ)، تحقيق د.عبد الحسين الفتليّ، مؤسسة الرسالة، ط٣ ، بيروت، ١٩٩٦م.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة: القفطي، جمال الدين أبو الحسن عليّ بن يوسف، ت٦٤٦هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ-القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية-بيروت، *ط١* ، ١٩٨٢هـ.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين: الأنباريّ، أبو البركات عبد الرحمن بن محمّد، ت٥٧٧هـ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط٤، مصر، ١٩٦١م.
- أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك: ابن هشام الأنصاريّ، عبد الله جمال الدين بن يوسف، ت٧٦١هـ، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعيّ، دار الفكر، بيروت.
- البحر المحيط: أبو حيّان الأندلسيّ، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنحاة: السيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر، ت٩١١هـ، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، لبنان.
- البُلغة في تراجم أئمّة النحو واللغة: الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمّد بن يعقوب ت٨١٧هـ، تحقيق محمّد المصريّ، دار سعد الدين للطباعة والنشر، ط١، دمشق، ٢٠٠٠م.
- تاريخ العلماء النحويّين من البصريّين والكوفيّين وغيرهم: التنوخيّ، القاضي أبو المحاسن المفضّل بن محمد بن مسعر، ت٤٤٢هـ، تحقيق د.عبد الفتاح محمّد الحلو، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٩٨١م.
- تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد: ابن هشام الأنصاريّ، تحقيق د.عباس مصطفى الصالحيّ، دار الكتاب العربيّ، ط١، بيروت، ١٩٨٦م.

- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: أبو حيّان الأندلسيّ، تحقيق د.حسن هنداوي، دار القلم- دمشق، دار كنوز إشبيليا، ط١.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك، جمال الدين محمّد بن عبد الله ت٦٧٢هـ، تحقيق محمّد كامل بركات، دار الكتاب العربيّ، القاهرة، ١٩٦٧م.
- تصحيح التصحيف وتحرير التحريف: الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك، ت٧٦٤هـ، تحقيق السيد الشرقاويّ، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٨٧م.
- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ناظر الجيش، محبّ الدين محمّد بن يوسف بن أحمد، ت٧٧٨هـ، تحقيق د.علي محمّد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ١٤٢٨هـ.
- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفيّة ابن مالك: المراديّ، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم، ت٧٤٩هـ، تحقيق د.عبد الرحمن عليّ سليمان، دار الفكر العربيّ، ط١، القاهرة ، ٢٠٠١م.
- الجُمَل في النحو: الزَّجاجيّ، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق ت٣٤٠هـ، تحقيق د.علي توفيق الحمد، مؤسّسة الرسالة-لبنان، دار الأمل-الأردن، ط١، ١٩٨٤م.
- الجَّنى الداني في حروف المعاني: المراديّ، تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ١٩٩٢م.
- حاشية الصبّان على شرح الأشمونيّ: الصبّان، محمّد بن عليّ ت١٢٠٦هـ، تحقيق طه عبد الرؤف سعد، المكتبة التوفيقيّة، ط١، القاهرة.
- حروف المعاني: الزَّجاجيّ، تحقيق د.علي توفيق الحمد، مؤسّسة الرسالة/لبنان-دار الأمل/الأردن، ط٢، ١٩٨٦م.
- خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب: البغداديّ، عبد القادر بن عمر، ت١٠٩٣هـ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط٤، القاهرة، ١٩٩٧م.
- الخصائص: ابن جنّيّ، أبو الفتح عثمان، ت٣٩٢هـ، تحقيق محمّد عليّ النجّار، المكتبة العلميّة.
- ديوان أبي الأسود الدؤليّ، صنعة أبي سعيد الحسن السكريّ، ت٢٩٠هـ: تحقيق الشيخ محمّد حسن أل ياسين، دار ومكتبة الهلال، ط٢، بيروت، ١٩٩٨م.
- ديوان بشّار بن برد: تحقيق محمّد الطاهر ابن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦م.
- ديوان رؤبة بن العجاج (مجموع أشعار العرب): تحقيق وليم الورد البروسيّ، دار ابن قتيبة، الكويت.

- ديوان النابغة الذبيانيّ: تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، القاهرة.
- ديوان الهذليّين: تحقيق محمّد محمود الشنقيطيّ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٥م.
- شرح الأشمونيّ على ألفيّة ابن مالك: الأشمونيّ، عليّ بن محمّد ت٩٢٩هـ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربيّ، ط١، بيروت، ١٩٩٥م.
- شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك: ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله ت٧٦٩هـ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار التراث، ط٢٠، القاهرة، ١٩٨٠م.
- شرح ابن الناظم على الفيّة ابن مالك: ابن الناظم، محمّد بن جمال الدين ت٦٨٦هـ، تحقيق محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م.
- شرح أبيات مغني اللبيب: البغداديّ، تحقيق عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدقّاق، دار المأمون للتراث، ط٣،بيروت، ١٩٨٨م.
- شرح التسهيل: ابن مالك، تحقيق د.عبد الرحمن السيّد، ود.محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٠م.
- شرح التصريح على التوضيح: الأزهريّ، خالد بن عبد الله، ت٩٠٥هـ، تحقيق محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمّية، ط١، بيروت،٢٠٠٠م.
- شرح الرضيّ على الكافية: رضيّ الدين الأستراباذيّ، محمّد بن الحسن، ت٦٨٦هـ، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، ط٢، بنغازي، ١٩٩٦م.
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: ابن هشام الأنصاريّ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- شرح الكافية الشافية: ابن مالك، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط١، مكّة المكرّمة، ١٩٨٢م.
- شرح المفصَّل للزمخشري: ابن يعيش، موفق الدين أبو البقاء يعيش بن عليّ، ت٦٤٣هـ، تحقيق د.إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ٢٠٠١م.
- شرح المكوديّ على ألفيّة ابن مالك: المكوديّ، عبد الرحمن بن عليّ، ت٨٠٧هـ، تحقيق د.فاطمة الراجحيّ، جامعة الكويت، ١٩٩٣م.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد ت٣٩٣هـ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، ط١، القاهرة، ١٩٥٦م.
- طبقات النحويّين واللغويّين: الزبيديّ، أبو بكر محمّد بن الحسن بن عبيد الله، ت٣٧٩هـ، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، القاهرة.
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: السبكيّ، بهاء الدين أحمد بن عليّ بن عبد الكافي، ت٧٧٣هـ، تحقيق د.عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصريّة، ط١، بيروت، ٢٠٠٣م.
- العين: الخليل،أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيديّ، ت١٧٠هـ، تحقيق د. مهدي المخزوميّ ود.إبراهيم السامرائيّ، دار ومكتبة الهلال.
- الفهرست: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م .
- الكتاب: سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ت١٨٠هـ، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
- اللامات: الزَّجاجيّ، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر، ط٢، دمشق، ١٩٦٩م.
- متن ألفيّة ابن مالك: ابن مالك، تحقيق د.عبد اللطيف بن محمّد الخطيب، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ط١، الكويت، ٢٠٠٦م.
- المجموع المغيث في غريبَي القرآن والحديث: الأصفهانيّ، أبو موسى محمّد بن أبي بكر بن أبي عيسى، ت٥٨١هـ، تحقيق عبد الكريم الغرباويّ، جامعة أم القرى، ط١، ١٩٨٨م.
- المدارس النحويّة: د. شوقي ضيف، دار المعارف، ط٧، القاهرة.
- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزوميّ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، مصر، ١٩٨٥م.
- المساعد على تسهيل الفوائد: ابن عقيل، تحقيق د. محمد كامل بركات، جامعة أمّ القرى(دار الفكر–دمشق، دار المدنيّ–جدة)، ط١، ١٤٠٠–١٤٠٥هـ.
- المصون في الأدب: العسكريّ، أبو أحمد الحسن بن عبد الله، ت٣٨٢هـ، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مطبعة حكومة الكويت، ط٢، ١٩٨٤م.
- معاني القرآن: الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة ت٢١٥هـ، تحقيق د. هدى محمود قراعة، مطبعة المدنيّ، ط١، القاهرة، ١٩٩٠م.

- معاني النحو : د.فاضل صالح السامرائيّ، دار الفكر، ط١،الأردن- عمان، ٢٠٠٠م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاريّ، تحقيق د. مازن المبارك ومحمّد عليّ حمد الله، دار الفكر، ط٦، بيروت، ١٩٨٥م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك): الشاطبيّ، أبو إسحق إبراهيم بن موسى، ت٧٩٠هـ، مجموعة من المحقّقينَ، معهد البحوث العلميّة وإحياء التراث الإسلاميّ بجامعة أمّ القرى-مكّة المكرَّمة.
- المقتضب: المبرّد، أبو العباس محمّد بن يزيد ت٢٨٥هـ، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، مطابع الأهرام التجاريّة، القاهرة، ١٩٩٤م.
- منحة الجليل، بتحقيق شرح ابن عقيل: محمّد محي الدين عبد الحميد، مطبوع بهامش شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك.
- النحو الوافي: عبّاس حسن، دار المعارف، ط١٥، مصر.
- نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء: الأنباريّ، تحقيق إبراهيم السامرائيّ، مكتبة المنار، ط٣، الأردن ١٩٨٥م.
- نظرات في تحقيق كتاب البلغة في تاريخ أئمّة النحو واللغة (بحث): صدقي برهان، مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، الجزء الثاني، المجلّد الثامن والأربعون، ١٩٧٣م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: السيوطيّ، تحقيق عبد الحميد هنداوي المكتبة التوفيقيّة، مصر.
- الوافي بالوفيّات: الصفديّ، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركـــي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م.

Research sources

- **Irtishāf alḍḍrb min Lisān al-'Arab: Abū ḥyyān Al-'ndlsī, d.745AH, reviewed by dr. Rajab 'Uthmān al-Ḥamad, almdnī press, p.1, Egypt, 1998AD.**
- **Al-azminah wa-al-amkinah: al-Aṣfahānī, d.421AH, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Beirut.**
- **Al-uṣūl fī al-naḥw: Ibn alsrrāj, d.316AH, reviewed by dr. 'Abd al-Ḥusayn alfatlī, al-Risālah foundation, p.3, Beirut, 1996AD.**
- **Inbāh al-ruwāh 'alá anbāh al-nuḥāh : al-Qifṭī, d.646AH, reviewed by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr al'rby-Cairo, and al-Kutub althqāfyt foundation-Beirut, p.1, 1982AD.**
- **Al-Inṣāf fī masā'il al-khilāf bayna alnḥwyyyn albṣryyyn wālkwfyyyn: Abū al-Barakāt, d.577AH, reviewed by Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Sa'ādah press, p.4, Egypt, 1961AD.**
- **Awḍaḥ al-masālik ilá alfyyat Ibn Mālik: Ibn Hishām al'nṣārī, d.761AH, reviewed by Yūsuf al-Shaykh Muḥammad al-Biqā'ī, Dār al-Fikr, Beirut.**
- **Al-Baḥr al-muḥīṭ: Abū Ḥayyān al-Andalusī, reviewed by Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Dār al-Fikr, Beirut 1420AD.**
- **Bughyat al-wu'āt fī Ṭabaqāt al-lughawīyīn wa-al-nuḥḥāt: al-Suyūṭī, d.911AH, reviewed by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-'Aṣrīyah library, Lebanon.**
- **Al-Bulghah fī tarājim a'immat al-naḥw wa-al-lughah: al-Fīrūzābādī, d.817AH, reviewed by Muḥammad al-Miṣrī, Dār Sa'd al-Dīn, p.1, Damascus 2000AD.**
- **Tārīkh al-'ulamā' al-naḥwīyīn min al-Baṣrīyīn wa-al-Kūfīyīn wa-ghayrihim: al-Tanūkhī, d.442AH, reviewed by dr. 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah University, Saudi Arabic, 1981AD.**
- **Talkhīṣ al-shawāhid wa-talkhīṣ al-Fawā'id: Ibn Hishām al-Anṣārī, reviewed by dr. 'Abbās Muṣṭafá al-Ṣāliḥī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, p.1, Beirut 1986AD.**
- **Al-Tadhyīl wa-al-takmīl fī sharḥ Kitāb al-Tashīl: Abū ḥyān al-Andalusī, reviewed by D. Ḥasan Hindāwī, Dār alqlm-Damascus, Dār Kunūz Ishbīliyā, p.1.**
- **Tashīl al-Fawā'id wa-takmīl al-maqāṣid: Ibn Mālik, d.672AH, reviewed by Muḥammad Kāmil Barakāt, Dār al-Kitāb al'rbī, Cairo, 1967AD.**
- **Taṣḥīḥ al-taṣḥīf wa-taḥrīr al-taḥrīf: al-Ṣafadī, d.764AH, reviewed by al-Sayyid al-Sharqāwī, al-Khānjī Library, p.1, Cairo 1987AD.**

- **Tamhīd al-qawā'id bi-sharḥ Tashīl al-Fawā'id: Nāẓir al-Jaysh, d.778AH, reviewed by dr. 'Alī Muḥammad Fākhir and others, Dār al-Salām, p.1, Cairo 1428AD.**
- **Tawḍīḥ al-maqāṣid wa-al-masālik bi-sharḥ alfyyat Ibn Mālik: almrādī, d.749h, reviewed by dr. 'Abd al-Raḥmān 'Alī Sulaymān, Dār al-Fikr al'rbī, p.1, Cairo, 2001AD.**
- **Al-jumal fī al-naḥw : al-Zajjājī, d.340AH, reviewed by dr. 'Alī Tawfīq al-Ḥamad, alrsālt foundation-Lebanon, Dār al'ml-Jordan, p.1, 1984AD.**
- **Al-Janá al-Dānī fī ḥurūf al-ma'ānī: al-Murādī, reviewed by dr. Fakhr al-Dīn Qabāwah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, p.1, Beirut 1992AD.**
- **Ḥāshiyat alṣbbān 'alá sharḥ al-'Ushmwnī: alṣbbān, (d.1206AH), reviewed by Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, al-twfyqyyh library, p.1, Cairo.**
- **Ḥurūf al-ma'ānī : al-Zajjājī, reviewed by dr. 'Alī Tawfīq al-Ḥamad, al-Risālah foundation /Lebanon-dār al-Amal /Jordan, p.2, 1986AD.**
- **Khizānat al-adab wa-lubb Lubāb Lisān al-'Arab: al-Baghdādī, d.1093AH, reviewed by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, al-Khānjī Library, p.4, Cairo 1997AD.**
- **Al-Khaṣā'iṣ: Ibn Jinnī, d.392AH, reviewed by Muḥammad 'Alī al-Najjār, al-Maktabah al-'Ilmīyah.**
- **Dīwān Abī al-aswad al-Du'alī: reviewed by al-Shaykh Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, al-Hilāl Library, p.2, Beirut 1998AD.**
- **Dīwān Bashshār ibn Burd : reviewed by Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, Lajnat al-Ta'līf press, Cairo 1966AD.**
- **Dīwān Ru'bah ibn al-'Ajjāj: reviewed by Wilyam al-Ward albrwsī, Dār Ibn Qutaybah, Kuwait.**
- **Dīwān al-Nābighah al-Dhubyānī: reviewed by Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, p.2, Cairo.**
- **Dīwān al-Hudhaylīyīn: reviewed by Muḥammad Maḥmūd al-Shinqīṭī, al-Dār al-Qawmīyah, Cairo 1965AD.**
- **Sharḥ al'ushmwnī 'alá alfyyat Ibn Mālik: al'ushmwnī, p.929AH, reviewed by Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Kitāb al'rbī, p.1, Beirut 1995AD.**
- **Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alá alfyyat Ibn Mālik: Ibn 'Aqīl, d.769AH, reviewed by Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Turāth, p.20, Cairo, 1980AD.**
- **Sharḥ Ibn al-Nāẓim 'alá alfyyat Ibn Mālik: Ibn al-Nāẓim, d.686AH, reviewed**

by Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al'lmyyh, p.1, Beirut, 2000AD.
- Sharḥ abyāt Mughnī al-labīb: al-Baghdādī, reviewed by 'Abd al-'Azīz Rabāḥ, and Aḥmad Yūsuf aldqqāq, Dār al-Ma'mūn, p.3, Beirut 1988AD.
- Sharḥ al-Tashīl: Ibn Mālik, reviewed by dr. 'Abd al-Raḥmān al-Sayyid, and dr. Muḥammad Badawī al-Makhtūn, Hajar press, p.1, 1990AD.
- Sharḥ al-Taṣrīḥ 'alá al-Tawḍīḥ: Khālid al'zhrī, d.905AH, reviewed by Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al'lmmyh, p.1, Beirut, 2000AD.
- Sharḥ al-Raḍī 'alá al-Kāfiyah: Raḍī al-Dīn al'strbādhī, d.686AH, reviewed by Yūsuf Ḥasan 'Umar, Qāryūnis University , p.2, Banghāzī, 1996AD.
- Sharḥ Shudhūr al-dhahab fī ma'rifat kalām al-'Arab: Ibn Hishām al'nṣārī, reviewed by Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-Ṭalā'i', Cairo, 2004AD.
- Sharḥ al-Kāfiyah al-shāfiyah: Ibn Mālik, reviewed by 'Abd al-Mun'im Aḥmad Harīdī, Dār al-Ma'mūn, p.1, Mecca, 1982AD.
- Sharḥ al-Mufaṣṣal: Ibn Ya'īsh, d.643AH, reviewed by dr. Imīl Badī' Ya'qūb, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Beirut, 2001AD.
- Sharḥ almkwdī 'alá alfyyat Ibn Mālik: almkwdī, d.807AH, reviewed by dr. Fāṭimah alrājḥī, al-Kuwayt University, 1993AD.
- Al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabīyah: al-Jawharī, d.393AH, reviewed by Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'ṭṭār, Dār al-'Ilm, p.1, Cairo, 1956AD.
- Ṭabaqāt al-naḥwīyīn wāllghwyyn: al-Zubaydī, d.379AH, reviewed by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, p.2, Cairo.
- 'Arūs al-afrāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ: al-Sabkī, d.773AH, reviewed by dr. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī, al-'Aṣrīyah library, p.1, Beirut 2003AD.
- al-'Ayn: al-Khalīl, Abū ibn Aḥmad al-Farāhīdī, d.170AH, reviewed by dr. Mahdī al-Makhzūmī and dr. Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, al-Hilāl Library.
- Al-Fihrist: Ibn al-Nadīm, Dār al-Ma'rifah, Beirut 1978AD.
- al-Kitāb: Sībawayh, d.180AH, reviewed by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, al-Khānjī Library, p.3, Cairo, 1988AD.
- Allāmāt: al-Zajjājī, reviewed by Māzin al-Mubārak, Dār al-Fikr, p.2, Damascus 1969AD.
- Matn alfyyat Ibn Mālik: Ibn Mālik, reviewed by dr. 'Abd al-Laṭīf ibn Muḥammad al-Khaṭīb, Dār al-'Urūbah Library, p.1, al-Kuwait, 2006AD.
- Al-Majmū' al-Mughīth fī Gharībī al-Qur'ān wa-al-ḥadīth : al-Aṣfahānī,

d.581AH, reviewed by ‘Abd al-Karīm al-Gharbāwī, Umm al-Qurá University, p.1, 1988 AD.
- Al-Madāris al-naḥwīyah: dr. Shawqī Ḍayf, Dār al-Ma‘ārif, p.7, Cairo.
- Madrasat al-Kūfah wa-manhajuhā fī dirāsah al-lughah wa-al-naḥw: dr. Mahdī al-Makhzūmī, Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, p.2, Egypt 1985 AD.
- Al-musā‘id ‘alá Tashīl al-Fawā’id: Ibn ‘Aqīl, reviewed by dr. Muḥammad Kāmil Barakāt, Umm al-Qurá University (Dār alfkr-Damascus, Dār almdny-jddh), p.1, (1400-1405 AH).
- Al-maṣūn fī al-adab: al-‘Askarī, d.382AH, reviewed by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, p.2, Kuwait, 1984 AD.
- Ma‘ānī al-Qur’ān: Al-Akhfash, d.215AH, reviewed by dr. Hudá Maḥmūd Qurrā‘ah, al-madanī press, p.1, Cairo 1990 AD.
- Ma‘ānī al-naḥw: dr. Fāḍil Ṣāliḥ al-Sāmarrā’ī, Dār al-Fikr, p.1, Jordan 2000 AD.
- Mughnī al-byb ‘an kutub al-a‘ārīb: Ibn Hishām al-Anṣārī, reviewed by D. Māzin al-Mubārak and Muḥammad ‘Alī Ḥamad Allāh, Dār al-Fikr, p.6, Beirut 1985 AD.
- Al-maqāṣid al-shāfiyah fī sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah: Al-Shāṭibī, d.790AH, reviewed by group, Umm alqrá University-Mecca .
- Al-Muqtaḍab: almbrrd, d.285AH), reviewed by Muḥammad ‘Abd al-Khāliq ‘Uḍaymah, al-Ahrām al-Tijārīyah presses, Cairo, 1994 AD.
- Minḥat al-Jalīl, bi-Taḥqīq sharḥ Ibn ‘Aqīl : Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, imprinted in hāmsh sharḥ ibn ‘Aqīl ‘alá Alfīyat Ibn Mālik.
- Al-naḥw al-Wāfī: ‘Abbās Ḥasan, Dār al-Ma‘ārif, p.15, Egypt.
- Nuzhat al’lbbā’ fī Ṭabaqāt al-Udabā’: al-Anbārī, reviewed by Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, al-Manār Library, p.3, alzrqā’-Jordan, 1985AD.
- Naẓarāt fī reviewed by Kitāb al-Bulghah fī Tārīkh a’immat al-naḥw wa-al-lughah: Ṣidqī Burhān, The magazine of the Arabic Language Academy in Damascus, part:2, volume:48, 1973AD.
- Ham‘ al-hawāmi‘ fī sharḥ jam‘ al-jawāmi‘: al-Suyūṭī, reviewed by ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, al-Tawfīqīyah library, Egypt.
- Al-Wāfī bālwfyāt: al-Ṣafadī, reviewed by Aḥmad al-Arnā’ūṭ and turky Muṣṭafá, Dār Iḥyā’ al-Turāth, Beirut 2000AD.

شعرية اليومي والمألوف عند محمد الماغوط

Poetiness of Mohammad Almaghout,s Daily and familiar Writings (Joy is not my profession) is an Example

ديوان (الفرح ليس مهنتي) مثالاً

م . د عثمان عبد صالح عباس

Inst.Dr.Othman Abdel Saleh Abbas

مديرية تربية الأنبار

Anbar Directorate of Education

٠٧٨٠٥٦٢٩٤٣٢

Othmanabedsalehsaleh@gmail.com

- تاريخ استلام البحث ٦ / ١١ / ٢٠٢١ م
- تاريخ قبـــول النشر ٦ / ٢ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

يعتمد توصيفنا لتجربة أي شاعر على طبيعة كتابته أو اسلوبه من حيث العوامل المؤثرة في تجربته ، وقد وجدنا أن الماغوط يتميز بخواص شعرية مهمة اتسم بها شعره كله كالسهولة في التراكيب التي تتشكل من مفردات الحياة اليومية، وهذا ما يشكل معجمه الشعري الذي يعتمد على مفردات المكان والزمان والطبيعة ، بواقعية بسيطة تستمد جمالياتها من المُكاشفة ، لكنَّها تتوتر في النص من أجل المفاجأة والدهشة .

الكلمات المفتاحية :

(الشعرية ، المألوف ، الوضوح ، الطبيعة ، الماغوط)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لعلَّ من الموضوعي والمنطقي وتوخياً للدقة أن تُقسم دراسة كهذه على مباحث تدرس جزئيات مهمة في استبانة شعرية اليومي والمألوف ، كالزمان والمكان واستعمالهما البسيط ، والطبيعة ومفرداتها، والسخرية وآلياتها ، وتوظيف المشهد الشعري ، والوقوف عند التعبير العادي والواضح ، لكنَّ القارئ لديوان الفرح ليس مهنتي سيجد أن هذه الأشياء تنصهر معاً في سياق نص واحد أحياناً، لذا سنجد صعوبةً في دراستها منفصلة عن بعضها في متون تتوزع تحت رؤوس المباحث، وبالتالي ستكون الدراسة هشةً ومفككة خصوصاً ونحن نروم التعرف على شعرية هذه الأشياء ودورها الفاعل والوظيفي في البوح الشعري ، وكيف أن الشاعر يتمثلها ويعتمد عليها اعتماداً أساسياً في تجربته الشعرية .

محمد الماغوط :

- محمد أحمد عيسى الماغوط ، شاعر سوري من مواليد محافظة حماة (١٩٣٤م) ، وهو من أسرة فقيرة تعمل بالزراعة . ترك الدراسة في سن مبكرة واحترف الأدب الساخر المتمرد ، وكانت القضايا الوطنية والسياسية أهم موضوعاته .
- انتمى إلى الحزب القومي السوري منذ شبابه ، ولم يدم انتماؤه طويلاً ، وقد سجن عدة مرات، وكان حماة ودمشق وبيروت أهم الأماكن التي عاش فيها .
- من أهم الشعراء الرواد في قصيدة النثر العربية ، حيث كانت أولى قصائده في بداية العقد الخمسيني من القرن العشرين .
- انضم إلى جماعة مجلة شعر اللبنانية التي كانت أهم الشعراء فيها أدونيس ويوسف الخال وأنسي الحاج ، ثم انفصل عنها في وقت مبكر .
- عمل في الستينيات في الصحافة وترأس تحرير مجلة الشرطة .

أبرز مؤلفاته :

حزن في ضوء القمر	١٩٥٩	شعر
غرفة بملايين الجدران	١٩٦٠	شعر
الفرح ليس مهنتي	١٩٧٠	شعر
العصفور الأحدب	١٩٦٠	مسرحية
المهرج	١٩٦٠	مسرحية
ضيعة تشرين		مسرحية
شقائق النعمان		مسرحية
غربة		مسرحية
كأسك يا وطن		مسرحية
خارج السرب		مسرحية
سأخون وطني		مقالات
سياف الزهور		نصوص
رسائل الخوف والجوع		رسائل
حكايا الليل		مسلسل
وادي المسك		مسلسل
وين الغلط ؟		مسلسل

يشغل موضوع الشعرية حيزاً واسعاً من الدراسات الأدبية في عصرنا الحديث ، ويشتمل هذا الحيز على الجدل والتنظير والاختلافات في التطبيق ، وذلك بسبب التنوع في التعريفات والالتباس القائم في أوضاع الترجمة ؛ ترجمة الشعرية كمصطلح، والاقحام الذي يتبناه بعض

النقاد في تفسير المفهوم ، فنجد مثلاً (الشعرية، الإنشائية ، الأدبية ، فن الشعر ، فن الابداع ، نظرية الشعر ، فن النظم) . [١]

ونتيجة لهذا الاختلاف بنى النقاد اشتغالاتهم حسب فهم كل منهم ، ورؤيته الخاصة ، فإذا أردنا رصد النتائج وجدنا أهمها ينحصر في اتجاهين ، يقوم أحدهما بتحليل النص مستفيداً من محيطه المتصل بالمبدع وبالسياقات الاجتماعية والنفسية والتاريخية ، و الاتجاه الآخر فيصب اهتمامه على شعرية النص بحد ذاته بصرف النظر عن المؤثرات السببية والخارجية باعتبار الشعرية دراسة منهجية تستند إلى علم اللغة للأنظمة التي نجدها في النص الأدبي ، والهدف منها اكتشاف الأنساق الكامنة التي تمكن القارئ من العملية التي يتفهم بها أدبية هذا النص[٢]، فهي إذن عملية موضوعية علمية تستخرج بها قوانين النص من النص نفسه بوصفه نظاماً ألسنياً ينطوي على اشارات ، ويمتلك المعنى في ذاته ومدلوله كامن في بنائه وليس له علاقة بمبدعه.[٣]

ومهما يكن من أمر فإن لموضوع الشعرية أهمية كبرى تتمثل في تمكيننا من كشف مكنونات النص الأدبي والكيفية والفرادة التي استطاع بها المبدع تأكيد هويته الجمالية، فهي نافذة واسعة نطل من خلالها إلى قوانين الابداع وسر جمالية النصوص ، ومادام الأمر يتعلق بالكيفية ، فإن أسلوب المبدع يحظى بالاهتمام الأكبر في هذه العملية ؛ ولأن لكل شاعر أسلوبه الخاص الذي يتميز به عن سواه ، فقد وجدنا محمد الماغوط يتفرد ببساطة أسلوبه وسهولة تراكيبه المتكونة من مفردات الحياة اليومية ، هذه المفردات المألوفة التي يُنتج الشاعر منها نصوصاً شعرية في منتهى الجمال عن طريق توظيفها في كيان شعري سلس تحمله قصيدة النثر التي عرف بها الماغوط شاعراً لا يشبه غيره منذ خمسينيات القرن الماضي ، فإلى أيِّ مدى كان اشتغاله على هذا اليومي والمألوف ناجحاً في إحداث الهزة الشعرية التي تجذب القارئ في جو شعري يخلو من الوزن وانتظار القافية ؟ فإنَّ أسلوب الماغوط بخصائصه العامة بقي يحمل البصمات نفسها التي ابتدأ بها منذ ديوانه الأول (حزن في ضوء القمر) في وقت كانت

قصيدة التفعيلة فيه حديثة النشوء ، فقد كان الجو الأدبي العام مازال مشبعاً بجماليات القصيدة العمودية.

لو تتبعنا ديوان (الفرح ليس مهنتي) لوجدنا المفردات التي تتشكل منها القصائد تنقسم على عدة أقسام من حيث اهتمام الشاعر باليومي والمألوف وهي المفردات التي تدل على الزمان ومرادفاته وما يحمل معناه ، والمفردات الدالة على المكان وما يحمل معناه ومفردات الطبيعة وهذا هو الجزء الأكثر حضوراً ، والمفردات الدالة الأشياء الجوامد التي تحمل رمزيتها الفاعلة في القصيدة، ولو أردنا احصاءها لاتستغرق ذلك منا صفحات طويلة ؛ لأنَّ ذلك يعني أننا سنحصي مفردات الديوان كلها ، لكننا سنتعرف عليها عند تحليلنا للقصائد .

يقول الماغوط في قصيدته (حلم) :

منذ أن خُلق البرد والأبواب المغلقة
وأنا أمدُّ يدي كالأعمى
بحثاً عن جدار
أو امرأة تؤويني
ولكن ماذا تفعل الغزالة العمياء
بالنبع الجاري
والبلبل الأسير
بالأفق الذي يُلامس قضبانهُ ؟ (٤)

يضعنا الشاعر منذ البداية في تصور زمني يحيل القارئ إلى رؤية موقف تمتد جذوره إلى حيث بداية الخلق ، وذلك باستعمال ظرف الزمان (منذ) مضافاً إلى ما بعده (أن خُلق البرد...) ، فقد كان بامكانه أن يقول : مازلت أمد يدي ... ، أو يقول : منذ البدء وأنا أمد يدي ...، لكنَّه أراد أن يؤثث للقارئ صورة كاملة عندما ذكر (البرد والأبواب المغلقة) لكي يمهد للتشبيه الذي أورده في السطر الثاني (كالأعمى) ، وهذا ربط دلالي عميق يأتي عن

علاقة البرد والاغلاق بالعمى من حيث المعنى الدال على السكون والسبات والحيرة ، فهو الباحث منذ القدم عن جدار يذكره بحياته إذا استند إليه ، أو عن امرأة تغمره بلطف يُخلصه من حيرته، لكنه يستدرك ليقول : (ولكن) ، معرضاً عن أمله بتساؤل (ماذا تفعل ...) عائدًا إلى يأسه المطبق ؛ لأنَّ النبع الجاري مهما كان جماله لن يغري غزالة عمياء ؛ ولأنَّ القيود التي تكبله سوف تبقى قيوداً حتى لو لامست الأفق وهذا ما دعاه لترك أمانيه واعراضه عنها ، وهكذا يحقق الشاعر التجاوز والسمو عبر مستوى تعبيري عالٍ ليؤكد أن شعرية النصوص لا تتوقف على وزن أو ايقاع أو اشكال مسبقة.(٥)

ثمة أمور يجب الوقوف عندها في هذا المقطع لنستقصي مدى شعريته الآتية عن مألوف الألفاظ، فلو عدنا إلى التساؤل (ماذا تفعل الغزالة العمياء في النبع الجاري) لوجدنا الشاعر يواشج هذه الجملة مع ما ذكرهُ في البداية عبر تشبيهه لنفسه بالأعمى ، فالغزالة العمياء هي الشاعر و المرأة التي تؤويه هي النبع الجاري ، وقد قصد الشاعر هذا التقابل ليقول بأن العالم الجميل الذي يبحث عنه سيمرُّ دون أن ينتظره ، وكل ذلك عن طريق استعماله لمفردات الطبيعة (الغزالة ، النبع الجاري ، البلبل) مع مألوف الأشياء (الأبواب المغلقة ، يدي، جدار ، القضبان) ثم يعطيها الشاعر بعداً مكانياً دون غموض أو تلغيز أو اعتماد استعارات غريبة ، وهو الأفق الذي يرمز به إلى الحرية التي ستظل بعيدة دونها القضبان التي تؤكد استمرار الأعمى في أسره ، وهذا الفهم يتأتى للقارئ الذي يستبطن النصوص لتتبين له المألوفات في علائق جديدة مشكلةً كلاماً ضد الكلام ومتخذة اسماءً أخرى في سياق شعري فريد .(٦)

هذا هو المقطع الأول من قصيدة الحلم التي يبنيها الشاعر في أربعة مقاطع يفصل بينها ببياض بمقدار سطر ، دون ترقيم أو تشكيلات أخرى ، ليبقى الشاعر ضمن سيرورة الزمن فيقول في المقطع الثاني :

في عصر الذرة والعقول الألكترونية

في زمن العطر والغناء والأضواء الخافتة

كنتُ أحدثها عن البدو
والسفر إلى الصحراء
على ظهور الجمال
ونهداها يصغيان إليَّ
كما يصغي الأطفال الصغار
لحديث ممتع حول الموقد [٧]

وهنا يدخل الشاعر في الزمن الحاضر (عصر الذرة ...) مع امرأة تظهر فجأة ويبدو أنها حبيبتهُ ليحدثها عن البراءة الأولى التي تتملك قلبه البدوي فيسافر معها في الطبيعة إلى الصحراء على ظهور الجمال ، ثم يرسم لنا مشهداً رائعاً عن طريق التشبيه ، مشهداً لحبيبته وهي تستمع إليه ؛ لكنه لم يقل أنها تصغي بل قال : (ونهداها يصغيان ...) ليضفي طابعاً مكانياً من مفردات الصحراء في لمحة درامية جميلة ، تدخل في صلب شعرية النص . [٨]

ثم يؤكد الشاعر في المقطع الثالث توقه إلى الصحراء :

كنا نحلم بالصحراء
كما يحلم الراهب بالمضاجعة
واليتيم بالمزمار
وكنتُ أقول لها وأنا أُرسل
نظراتي إلى الأفق البعيد :
هناك نتكئ على الرمال الزرقاء
وننام صامتين حتى الصباح [٩]

وهذا هو المكان الحلم الذي يزود النص بطاقة دلالية تغذيه فلسفياً وتتجه به نحو تساؤلات الحياة .[١٠]

لكنه يفاجئنا بالزمن المستقبل في حلمه وأمله الجديد بالوصول إلى مكان يشبه أمانيه ، مكان تصفو فيه الطبيعة ويخلو من الضجيج ، يقول :

غدا يا حبيبتي غدا
نستيقظ مبكرين
مع الملاحين وأشرعة البحر
ونرتفع مع الريح كالطيور
كالدماء عند الغضب
ونهوي على الصحراء
كما يهوي الفم على الفم [١١]

وهنا يربط الشاعر الزمن الآتي (المستقبل) بالماضي الذي ابتدأ به القصيدة ثم بالحاضر الذي وجدناه في عرض القصيدة لتكتمل دورة الزمن في تصوير شعري يطير به (مع الريح) كما يقول ، في تجربة إنسانية كلية لا تركز على حدث عابر أو رؤية جزئية مشوهة ، بل تؤسس لنفسها شكلاً نثرياً جديداً يرفض التشكل والثبات على صيغة واحدة لكي يبقى مواكباً لعصره . [١٢]

ثم يبدد الشاعر آماله في المقطع الأخير قائلاً :

ونمنا متعانقين طوال الليل
وأيدينا على حقائبنا
وفي الصباح أقلعنا عن السفر
لأنَّ الصحراء كانت في قلبينا [١٣]

ويتضح لنا أن الشاعر يختم قصيدته ببناء سردي يقدم به صورةً حيةً رائعةً (ونمنا ...) (وأيدينا ...) (وفي الصباح ...) وهذا ما يدعونا إلى إعادة قراءة القصيدة من جديد لكي نتهيأ لنهاية الحكاية ، وهذه إحدى تقنيات السرد التي يوظفها الشاعر لخدمة نصه الشعري . [١٤]

والقارئ لديوان (الفرح ليس مهنتي) لا يُخطئ في أية قصيدةٍ يقرؤها ائتلاف الزمان والمكان ، فالشاعر يعتمد هذا المنطلق اعتماداً رئيساً في بناء قصائده ؛ لأن ارتباطهما يمثل أهميةً نفسية وفلسفية دقيقة يتفحص بها الشاعر دقائق العالم ، فالمكان إحالةٌ في الزمان ويمتد به ومعه منذ بدء الخليقة ؛ لذا نجدهما في أدق خصوصيات الإنسان وسلوكياته وتفكيره . (١٥)

يقول الماغوط :

بدون النظر إلى ساعة الحائط
أو مفكرة الجيب أعرف مواعيد صراخي .
وأنا هائم في الطرقات
أصافح هذا وأودع ذاك
أنظر خلسة إلى الشرفات العالية
إلى الأماكن التي ستبلغها أظافري وأسناني
في الثورات المقبلة (١٦)

ففي هذا المشهد ينصهر الزمان بالمكان في زخم شعري واحد فالشاعر يعرف مواعيد صراخه دون أن ينظر إلى ساعة الحائط ثم يذكر الطرقات واختلاطه مع الناس لكنه ينظر بخفاء إلى الشرفات وهي اشارة مكانية وزمانية في الوقت نفسه ؛ لأنه يرمز بها إلى تطلعاته ويمهد لما سيذكره في نهاية المقطع التي يذوب فيها الزمان والمكان أحدهما في الآخر ، فهذه الأماكن ليست مجردة أو جامدة تصل إليها أظافر الشاعر وأسنانه فقط وإنَّما شحنها الشاعر بالتوقيت المستمر دون تحديد مواعيد معينة عندما قال : (في الثورات المقبلة) .

تجدر الاشارة إلى إن الماغوط يستعمل الزمان والمكان بوضعهما الطبيعي فلا يذكر أزماناً ولا أماكن اسطورية ؛ لأنَّه لا يعتمد على طاقة الاسطورة في شعره ولا يغلف المكان والزمان في قصائده بطابع اسطوري لمحاولة شحنه بالزخم الشعري عن طريق التخييل، لذا نجد استعماله للزمان والمكان طبيعياً وقد يبدو عاديا؛ لانَّ القراءة الشعرية تكشف العلائق المهمة التي يتدخل

فيها هذا الاستعمال ، وهذا ما يمكن أن نعده من الجوانب المألوفة التي تتداعى في قصائد الماغوط لتدلنا على شعريتها .

ونلحظ أيضاً أن الماغوط قليل الاستعمال للشخصيات التاريخية والاسطورية فلم نقف في قراءتنا إلا على استعمال نادر لبعض الأسماء (المتنبي ، الخنساء ، طارق بن زياد).(١٧)

إن القارئ لشعر الماغوط يجد وراءه الخوف والقلق والكبت والحزن والحرمان والعزلة والغربة والرفض وحب البداوة والحياة البسيطة التي لا تعقيد فيها ولو تتبعنا عناوين دواوينه الشعرية فقط لتأكد لنا ذلك (حزن في ضوء القمر ، غرفة بملايين الجدران ، الفرح ليس مهنتي) ، وتذكر سنية صالح زوج الشاعر أنَّه كان يرتعد هلعاً عندما تحدث الأحداث السياسية الكبرى كالانقلابات وغيرها خوفاً من السلطة وملاحقتها له ، ولقد كان الماغوط في إحدى هذه الأزمات يختبئ في غرفة ضيقة جنب أحد المباني وكانت سنية تنقل له الطعام والصحف والزهور ، لكن ابداعه تزامن مع هذه الأزمة فقد كتب قسماً كبيراً من الفرح ليس مهنتي وأعمالاً أخرى في ظل هذا الظرف الصعب ، فهي إذن نتيجة انفجار بشري عنيف أثر في شعره ليظهر بهذه الحدة والتوتر الذي طبع شعره بالبساطة المغلفة بالسخرية والمفاجأة . (١٨)

فمن هذه الغرفة الضيقة كان الماغوط يؤثث قصائده بالأماكن الرحبة والزمان المناسب ليسخر من هذا الواقع المر الذي يحيطه بالحرمان ، ولعل السخرية من أهم ما يمكن أن نجده من تقنيات شعرية وموجهات قرائية نتعرف بها على شعرية الماغوط ، فالسخرية لابد أن تتطلب الوضوح وقوة المفارقة ، والوضوح بدوره يدخل ضمن مألوف التعبير الذي يتميز به شعر الماغوط بأسلوب مكثف ومركز ، يقول الماغوط في قصيدته (النخاس) :

الاسم : حشرة

اللون : أصفر من الرعب

الجبين : في الوحل

مكان الاقامة : المقبرة أو سجلات الإحصاء

المهنة : نخاس

البضاعة : رمال ذهبية وسماء زرقاء

عواصف ثلجية

وشواطئ متعرجة لا يحدها البصر [١٩]

يمكننا أن نرى هذا النخاس على أنه مواطن مقهور ، أو هو الوطن الذي أصبح نخاساً يعرض بضاعته بهذه الطريقة الساخرة ، ووجهه أصفر من الرعب والهزائم [٢٠] ، فما الذي نجده أيضاً عند هذا النخاس من بضاعه ؟ يقول الشاعر :

عندي آباء للتذمر

أمهات للحنين

أرصفة لبيع الزهور ...

عندي كل شيء أيها السادة ...

وعندي .. شعوب

شعوب هادئة وساكنة كالادغال

يمكن استخدامها

في المقاهي والحرب وأزمات السير ...

كل الفتوحات العربية

مقابل " سرير "

كل نجوم الشرق

مقابل عود ثقاب . [٢١]

هكذا يتذمر الاباء في وطن الماغوط الذي يبيع الأمهات وما أعددنهُ من حنين لهذا العالم المتوحش ، حتى أن هذا الوطن لا يوفر شعوبه ، فهي للبيع أيضاً ، لكننا نلحظ أن الشاعر يبدو متردداً عندما ذكر كلمة (شعوب) فقد استعمل نقطتين لتوقف القراءة قليلاً بين (عندي)

و (شعوب) ثم كرَّر كلمة شعوب في السطر الثاني ليبوح مرة واحدة بأن هذه الشعوب قد تنفع مَن يشتريها للخدمة (استخدامها) ويعني اهلاكها في المقاهي والحروب التي يخوضها الوطن الذي لابد أن تكون فيه أزمة (سير) ، وكذلك نجد السخرية على أشدها حينما قايض الفتوحات العربية بـ (سرير) والنجوم في الأوطان العربية بـ (عود ثقاب) ، وهنا تظهر هوية النخاس جليةً عندما يرسم لنا الشاعر واقعاً خرباً مبعثراً عن طريق تكثيف المعنى الغاضب الساخر الذي يسير واضحاً سلساً ، ثم يدخل ضمن مفارقة السخرية . (٢٢)

وبهذه العفوية والبساطة يقترب الماغوط من الناس عن طريق قصيدة مختلفة ، قصيدة نثر تؤسس شكلها واختلافها لتتبني عبر لغتها بناءً خاصاً بأسلوب يبتعد عن الأداء الكلاسيكي كما يبتعد عن اليومي البحت الذي يصيب الشعر بالابتذال ، لذا يمكن أن نلحظ أن وضوح التعبير الشعري لدى الماغوط مرتبط ببداياته الشعرية التي حددتها طبيعته النفسية والسلوكية ، فلم يكن يعرف كما يقول أن نصوصه الأولى كانت شعراً ، ولم يبحث فيما يكتبه عن أصول وأعراف يؤسس عليها شكل كتاباته ، فهو يعبر كما يعبر الأفريقي عن مشاعره بالرقص والبدوي بالعتابا، وإن لجوءه للشعر كان كلجوء الإنسان البدائي إلى جذوع الأشجار هرباً من الوحوش ، فهو لا يرتكز إلى مدرسة شعرية ، ولم يهتم برأي ناقد ، وإنما يعيش الحالة ويعبر عنها بطريقته الساخرة (٢٣) التي نجدها غزيرة في شعره مدركاً أهمية السخرية في تعزيز المعنى الشعري وحمله وصولاً إلى أوسع مديات الدلالة (٢٤) ، لكي يصل مبتغاه في توصيل لوعته وضياعه، وينبغي أن نشير إلى ان الأسلوب الساخر سمة ملازمة للماغوط في كتاباته كلها (٢٥)

يقول الماغوط في قصيدته (رساله إلى القرية) :

مع تغريد البلابل وزقزقة العصافير

أناشدك الله يا أبي :

دع جمع الحطب والمعلومات عني

وتعال لملم حطامي من الشوارع

قبل أن تطمرني الريح
أو يبعثرني الكناسون
هذا القلم سيوردني حتفي
لم يترك سجناً إلا وقادني إليه
ولا رصيفاً إلا ومرغني عليه
وأنا أتبعه كالمأخوذ
كالسائر في حلمه [٢٦]

هكذا يصور ما يحس به من ضياع بين الشوارع والأرصفة والريح والسجون مستنجداً بأبيه ليأتي من قريته وأيام صباه فيخلصه من تشرده ويعيده إلى براءته الأولى دون قلمه ومعارفه واحساسه الشعري الذي سبب له المتاعب تجاه همومه الوطنية والإنسانية .[٢٧]

ولو قرأنا هذا النص مثلاً باحثين عن انزياح أو تركيب متفوق كما تسميه الدراسات الأسلوبية لوجدنا تعبيراً يكاد يكون عادياً رغم أن الشاعر قدَّم الظرف (مع تغريد البلابل) على الفعل (أناشدك) وهذا ما يسمى نحوياً (تقديم ما حقه التأخير) ، ورغم التشبيه الذي وجدناه في نهاية المقطع (كالمأخوذ) ، (كالسائر في حلم) رغم هذا كله تبدو القراءة الشعرية لهذا النص يسيرة لا يستوقفها غموض أو تتعقبها تأويلات ، لكن جمالية النص تكمن في تصوير هذه الحالة الحزينة تصويراً يسيراً يُحاكي حزنه الطويل المناسب عبر قراءة القصيدة ككل ، لكن المقام لا يسع لعرض القصيدة المتكونة من أربع صفحات، رغم أننا سنقف عند نهايتها التي يصور بها نفسه ويأسه وضياعه:

لم يبقَ مني غير الاضلاع وتجاويف العيون
فاقتلعني من ذاكرتك
وعُد إلى محراثك واغانيك الحزينة
لقد تورطت يا أبي

وغدا كل شيء مستحيلاً
كوقف النزيف بالأصابع [٢٨]

فلو أننا رصفنا هذه السطور الشعرية جنب بعضها دون أن نضع كل جملة في سطر، أي أن نكتبها كما لو انَّ الماغوط أرسل إلى أبيه رسالة نثرية عادية لتبينت لنا أنها قطعة نثرية تقريرية ينقل بها المرسل حالاته إلى المرسل إليه مع ايماننا بالتشبيه (كوقف النزيف بالاصابع) لكننا هنا لا يمكن أن نحتكم إلى نظرية القصد أو إلى مستوى الخطابية أو ابتعاد التعبير عن مستوى الافهام وصولاً إلى جملة شعرية تنزاح انزياحاً يليق بمقام الشعر ، لأنَّنا كما اسلفنا بصدد مقاطع من القصيدة لا نقف على شعريتها إلا بالنظر إليها كنص واحد أو وهجة واحدة تأتلف جزئياتها التي تبدو عادية لتشكل الكل الشعري السامي الذي يرتفع عن تقريرية النثر المتجهة إلى مستوى بسيط من الافهام [٢٩] ، وهذا بحد ذاته يعد مغامرة شعرية تتوخى جمالية النص باستعمال التفاصيل البسيطة والمألوفة في تعبير واضح . [٣٠]

لقد وصف الناقد حاتم الصكر الغربة التي يعيشها الماغوط من خلال علاقته بمجلة شعر التي انضم إليها في وقت مبكر من نشاطه الابداعي ثم انفصل عنها لأسباب منها ما يمكن أن نعده سمةً بارزة في أسلوبه وهو كتابته المختلفة التي تعتمد على البساطة والوضوح واللغة الأليفة بينما يتجه أهم الشعراء في تجمع شعر إلى أسلوب الكتابة السريالية [٣١] ، لذا يمكن وصف شعر الماغوط بأنه واقعي شفيف ؛ لأنه السخرية أصلاً تعتمد على تمثُّل الواقع والوعي العميق بأبعاده وتحاول كشف الأسباب الكامنة وراء ظواهره بجرأة ملحوظة . [٣٢]

أمَّا عن أهم السمات التي تميز السخرية في الشعر أو في اللغة الشعرية فيمكننا أن نسجل التكثيف والمفاجأة [٣٣] فهما صفتان مهمتان في السخرية الشعرية لكنهما غير متلازمتين أو أن التلازم فيهما ليس ضرورة أو شرطاً ، فقد نجد في شعر شاعر ما تكثيفاً ومفاجأة متلازمين، أما في شعر الماغوط فإن التكثيف ليس شرطاً دائماً عنده ؛ لأنه يعتمد بالدرجة الأولى على

المفاجأة التي تداهمنا في جملة شعرية قد تقصر أو تطول ولنأخذ مثالاً على ذلك قوله في قصيدة (الهضبة) :

حسناً أيها العصر

لقد هزمتني

ولكنني لا أجد في كل هذا الشرق

مكاناً مرتفعاً

أنصب عليه رآيه استسلامي [٣٤]

فقد استدرك الشاعر هزيمته مستخدماً (ولكن) ، وهذا الاستعمال يتفرد به الماغوط دون غيره من الشعراء كتفرده باستعمال أداة التشبيه (الكاف) استعمالاً خاصاً ، إلا أنَّ هذا الاستدراك لن يخلصه من الهزيمة بل يزيد ويمعن في تعميقها وتهويلها ، فالشاعر يبحث عن مكان مرتفع ليعلن منه استسلامه لكنه لا يجده ، وكأنه يقول لنا دون أن يصرح إن بلاد الشرق وصلت إلى الحضيض ، وهنا تكمن قوة الاسقاط الرمزي لمركز المفاجأة الذي يرتكز عليه تعبيره الساخر مستخرجاً الطاقة الشعرية عن طريق التشديد على مسافة التوتر بين اللغة اليومية في تداولها المحكي وبين قوة الإبداع الفردي الذي يصنع منها سياقا شعرياً مفاجئاً معيداً تشكيل اللغة في صورة جديدة [٣٥]

ولعل من الطبيعي أن يتجه الشكل الشعري نحو التركيب النثري ؛ لأن بنية الحداثة التي ينطلق منها الماغوط تتأسس على غلبة المنثور على المنظوم ، فقد وجد الماغوط أسلوبه المتفرد في هذه الشكل النثري ليصب فيه ابداعه الذي ينهل من وضوح اليومي والمألوف رغم سمة الغموض التي اتسمت بها الحداثة الشعرية العربية في شكلها الجديد وبحثها عن المفاجأة في الغامض المدهش [٣٦] ، ليكون له صوته الخاص في وقت مبكر من نشوء قصيدة النثر فهو من الرواد الذين حرثوا أرضها البكر منذ خمسينيات القرن الماضي .

نتائج البحث

- **تتمثل أهمية موضوع الشعرية في الكشف عن صفة النص الشعري وتمييزه عن النص غير الشعري بآليات مختلفة ، منها ما يهتم بالنص دون المؤثرات الخارجية، ومنها ما يفيد من محيط النص ليصل إلى سر جمالياته وفرادة اسلوبه.**
- **يُعد محمد الماغوط من أهم رواد قصيدة النثر العربية منذ خمسينيات القرن الماضي وهي الفترة التي كانت فيها قصيدة التفعيلة حديثة النشوء وكان الذوق العربي العام ما يزال يتجه إلى القصيدة العمودية فاستطاع الماغوط أن يثبت موهبته .**
- **يتفرد الماغوط ببساطة الأسلوب وسهولة التراكيب المتكونة من المفردات المألوفة في الحياة اليومية وتوظيفها في سياق شعري سلس عبر شكله الخاص في قصيدة النثر التي نجدها عنده واقعية شفيفة تستمد جمالها من بلاغة المكاشفة والوضوح .**
- **يمكننا وصف المعجم الشعري للماغوط بأنه يعتمد على مفردات الزمان والمكان والطبيعة اضافة إلى ما يلتصق بالحياة اليومية للإنسان من أدوات وجوامد وتفاصيل أخرى .**
- **يعتمد الماغوط في أسلوبه على السخرية والمفاجأة لما لهما من أهمية بناء القصيدة.**
- **يستعمل الماغوط الزمان والمكان بوضعهما الطبيعي المألوف دون شحنهما بالطاقة الاسطورية لأنَّهُ لا يعتمد على أجواء الأساطير في بنائه الشعري .**
- **لا يستعمل الماغوط الشخصيات التراثية والأسطورية إلا نادراً .**
- **مما يمكن أن نلحظه في أسلوب الماغوط أنه يستعمل كاف التشبيه بكثرة دون أن يوسع دائرة التشبيه أو أن يُلغز الجملة الشعرية ، كما يستعمل أيضاً أسلوب الاستدراك (ولكن) الذي يعد من أهم مفاصل القصيدة عنده ويستعمله احياناً لتغيير وجهة النص إلى معنى آخر أو من أجل احداث المفاجأة والدهشة في سياق ساخر جديد .**
- **يُعد الماغوط شاعراً متمرداً على الواقع الاجتماعي والسياسي الذي غذاه بالخوف والحزن والقلق والحرمان والغربة والعزلة ؛ لذا كان رد فعله حاداً قاسياً يخبرنا دائماً عن المرارة التي عاشها هذا الشاعر في مختلف نواحي حياته .**

هوامش البحث

[١]() ينظر : مفاهيم الشعرية ، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم : حسن ناظم ، المركز الثقافي العربي– بيروت ، ط١ ، ١٩٩٤م : ١٥ – ١٦ .

[٢]() ينظر : النظرية الأدبية المعاصرة : رامان سلون ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ، ط١ : ١٣ ، وينظر أيضاً : الشعرية : تزفيتان تودوروف ، ترجمة : شكري المبخوت ورجاء بن سلامة ، دار توبقال – الدار البيضاء ، ط٢ ، ١٩٩٠ : ٢٢–٢٥ .

[٣]() ينظر : تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة : محمد عزام ، منشورات اتحاد الكتاب العرب – دمشق ، ٢٠٠٣م : ١٣ .

[٤]() الآثار الكاملة : محمد الماغوط ، دار العودة – بيروت ، ١٩٧٣م : ٢٢٩ .

[٥]() ينظر : سياسة الشعر : أدونيس ، دار الآداب – بيروت ، ١٩٩١م : ٢٤–٢٥ .

[٦]() ينظر : الشعرية العربية : أدونيس ، دار الآداب – بيروت ، ط١ ، ١٩٨١م : ٧٨ .

[٧]() الآثار الكاملة : ٢٣٠ .

[٨]() ينظر : شعرية المشهد ، دراسة في الأنماط والفرضية : محمد عليم ، دال للنشر والتوزيع – دمشق ، ٢٠١٢م : ١٨ – ٢٠ .

[٩]() الآثار الكاملة : ٢٣٠ .

[١٠]() ينظر : جماليات النص الأدبي ، أدوات التشكيل وسيمياء التعبير : د فيصل صالح القصيري ، دار الحوار– اللاذقية – سورية ، ط١ ، ٢٠١١م : ٢٠٧ .

[١١]() الآثار الكاملة : ٢٣١ .

[١٢]() ينظر : مقدمة الشعر العربي : أدونيس ، دار العودة – بيروت ، ط٣ ، ١٩٧٩م : ١١٠ ، وينظر : أيضاً: زمن الشعر : أدونيس ، دار العودة – بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٨م : ١١ .

[١٣]() الآثار الكاملة : ٢٣١ .

[١٤]() ينظر : آليات السرد في الشعر العربي المعاصر : عبد الناصر هلال ، مركز الحضارة العربية – القاهرة ، ط١، ٢٠٠٦م : ٤٣– ٤٥ .

[١٥]() ينظر : المكان في الفن : محمد أبو زريق ، مطبعة السفير – عمّان ، ٢٠٠٣م : ١٣ .

[١٦]() الآثار الكاملة : ٢٣٢ .

[١٧]() المصدر نفسه : ٢٤٤ .

[١٨]() ينظر : الآثار الشعرية : ٧ – ١٠ ، المقدمة بقلم سنية صالح

[١٩]() المصدر نفسه : ٢٨٧ .

[٢٠]() ينظر : السخرية في الشعر العربي المعاصر : محمد الماغوط ، ومحمود درويش ، وأحمد مطر نماذج : فاطمة حسين عيسى العفيف ، أطروحة دكتوراه ، جامعة اليرموك – المملكة الاردنية الهاشمية ، ٢٠١٥م : ٧٣.

[٢١]() الآثار الشعرية : ٢٨٨ – ٢٨٩ .

[٢٢]() ينظر : وقفة مع كلمات محمد الماغوط : حيان نيوف، جريدة ايلاف الالكترونية Archivewebelaph.com ، ٢٠٠٣/١٢/٥ .

[٢٣]() انترنت ، يوتيوب ، مقابلة مع محمد الماغوط ، برنامج الكلمة تدق ساعة ، قابله : محمد رضا نصر الله ، ١٩٧٩م ، وينظر أيضاً : محاولة في أصل اللغات : جان جاك روسو ، تعريب : محمد محجوب ، تقديم : عبد السلام المسدي ، مشروع النشر المشترك – دار الشؤون الثقافية – بغداد ، والدار التونسية للنشر ، ١٩٨٦م : ٣٣ .

[٢٤]() ينظر : الفكاهة والسخرية عند حاظ ابراهيم : عبد العاطي كيوان ، مكتبة النهضة المصرية ، ط١ ، ١٩٩٧م: ٣١ ، وينظر أيضاً : السخرية والأدب : صادق ابراهيمي ، مجلة المعرفة ، العدد ٤٨٩ ، حزيران ، ٢٠٠٤م .

[٢٥]() ينظر : الآثار الكاملة التي تحتوي على مسرحيتين طويلتين وهما : العصفور الأحدب والمهرج ، وينظر أيضاً : سياف الزهور : محمد الماغوط ، دار المدى – دمشق ، ط١ ، ٢٠٠١م (نصوص ساخرة) ، وينظر أيضاً : سأخون وطني ، هذيان في الرعب والحرية : محمد الماغوط ، دار المدى – دمشق ، ط٧ ، ٢٠١٢م (مقالات) .

[٢٦]() الآثار الكاملة : ٣٠٤ – ٣٠٥ .

[٢٧]() ينظر : محمد الماغوط ، وطن في وطن ، دراسة تجريبية تحليلية : لؤي آدم ، دار المدى – دمشق ، ط١ ، ٢٠٠١م : ١٣ – ١٥ .

[٢٨]() الآثار الكاملة : ٣٠٧ .

[٢٩]() ينظر : بنية اللغة الشعرية : جان كوهن ، ترجمة : محمد الولي ومحمد العمري ، دار توبقال – الدار البيضاء ، ط١ ، ١٩٨٦م : ١٥ ، ٢٠ – ٢٢ ، ١٤٩ ، فن قراءة الشعر : هارولد بلوم ، ترجمة : باسل المسالمة ، دار التكوين – دمشق ، ٢٠٠٩م : ٢٠ .

[٣٠]() ينظر : المغامرة الجمالية للنص الأدبي ، دراسة موسوعية : محمد صابر عبيد ، الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمال) ، ط١ ، ٢٠١٢م : ٥٤ ، ١٦٧ – ١٦٨ .

[٣١]() ينظر : عزلات الماغوط وتجسيداتها النصية : حاتم الصكر ، انترنت ، موقع الكاتب حاتم الصكر ، وينظر أيضاً : أفق الحداثة وحداثة النمط ، دراسة في حداثة مجلة شعر بيئة ومشروعاً وأنموذجاً : سامي مهدي ، دار الشؤون الثقافية – بغداد ، ١٩٨٨م : ١٧٠ – ١٧٧ .

[٣٢]() ينظر : سخرية الماغوط في العصفور الأحدب : محمد العسكري ، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها ، العدد ٨ ، ٢٠١٢م : ٧٢ .

[٣٣]() ينظر : شعرية السخرية في القصة القصيرة ، الوظائف التداولية للخطاب : محمد الزموري ، منشورات مجموعة الباحثين الشباب في اللغة والآداب – مكناس – المغرب ، ٢٠٠٧م : ٧٧ .

[٣٤]()الآثار الكاملة : ٣٢٥ .

[٣٥]() ينظر : الشعرية : كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية – بيروت ، ط١ ، ١٩٨٧م : ٧٤

[٣٦] () ينظر : الحداثة (ضمن سلسلة دفاتر فلسفية ونصوص مختارة) ، اعداد وترجمة : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال – الدار البيضاء ، ط٣ ، ٢٠٠٨م : ٥٥ – ٥٦ ، وينظر أيضاً : الحقيقة الشعرية على ضوء المناهج النقدية المعاصرة والنظريات الشعرية دراسة في الأصول والمفاهيم : بشير تاوريريت، عالم الكتاب الحديث – أربد الأردن ، ط١ ، ٢٠١٠م : ٤٢٧ – ٤٢٨ .

المصادر والمراجع

١. الآثار الكاملة : محمد الماغوط ، دار العودة – بيروت ، ١٩٧٣م .
٢. آليات السرد في الشعر العربي المعاصر : عبد الناصر هلال ، مركز الحضارة العربية – القاهرة ، ط١، ٢٠٠٦م
٣. أفق الحداثة وحداثة النمط ، دراسة في حداثة مجلة شعر بيئة ومشروعاً وأنموذجاً : سامي مهدي، دار الشؤون الثقافية – بغداد ، ١٩٨٨م
٤. بنية اللغة الشعرية : جان كوهن ، ترجمة : محمد الولي ومحمد العمري ، دار توبقال – الدار البيضاء، ط١ ، ١٩٨٦م .
٥. تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة : محمد عزام ، منشورات اتحاد الكتاب العرب – دمشق ، ٢٠٠٣م
٦. جماليات النص الأدبي ، أدوات التشكيل وسيمياء التعبير : د فيصل صالح القصيري ، دار الحوار – اللاذقية – سورية ، ط١ ، ٢٠١١م
٧. الحداثة (ضمن سلسلة دفاتر فلسفية ونصوص مختارة) ، اعداد وترجمة : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال – الدار البيضاء ، ط٣ ، ٢٠٠٨م .
٨. الحقيقة الشعرية على ضوء المناهج النقدية المعاصرة والنظريات الشعرية دراسة في الأصول والمفاهيم : بشير تاوريريت، عالم الكتاب الحديث – أربد الأردن ، ط١ ، ٢٠١٠م
٩. زمن الشعر : أدونيس ، دار العودة – بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٨م .
١٠. سأخون وطني ، هذيان في الرعب والحرية : محمد الماغوط ، دار المدى – دمشق ، ط٧ ، ٢٠١٢م (مقالات) .
١١. سياسة الشعر : أدونيس ، دار الآداب – بيروت ، ١٩٩١م .
١٢. سياف الزهور : محمد الماغوط ، دار المدى – دمشق ، ط١ ، ٢٠٠١م (نصوص ساخرة)

١٣. الشعرية : تزفيتان تودوروف ، ترجمة : شكري المبخوت ورجاء بن سلامة ، دار توبقال – الدار البيضاء ، ط٢ ، ١٩٩٠م .

١٤. الشعرية : كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية – بيروت ، ط١ ، ١٩٨٧م

١٥. شعرية السخرية في القصة القصيرة ، الوظائف التداولية للخطاب : محمد الزموري ، منشورات مجموعة الباحثين الشباب في اللغة والآداب – مكناس – المغرب ، ٢٠٠٧م

١٦. الشعرية العربية : أدونيس ، دار الآداب – بيروت ، ط١ ، ١٩٨١م

١٧. شعرية المشهد ، دراسة في الأنماط والفرضية : محمد عليم ، دال للنشر والتوزيع – دمشق ، ٢٠١٢م

١٨. الفكاهة والسخرية عند حاظ ابراهيم : عبد العاطي كيوان ، مكتبة النهضة المصرية ، ط١ ، ١٩٩٧م:.

١٩. فن قراءة الشعر : هارولد بلوم ، ترجمة : باسل المسالمة ، دار التكوين – دمشق ، ٢٠٠٩م

٢٠. محاولة في أصل اللغات : جان جاك روسو ، تعريب : محمد محجوب ، تقديم : عبد السلام المسدي ، مشروع النشر المشترك – دار الشؤون الثقافية – بغداد ، والدار التونسية للنشر ، ١٩٨٦م .

٢١. محمد الماغوط ، وطن في وطن ، دراسة تجريبية تحليلية : لؤي آدم ، دار المدى – دمشق ، ط١ ، ٢٠٠١م

٢٢. المغامرة الجمالية للنص الأدبي ، دراسة موسوعية : محمد صابر عبيد ، الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمال) ، ط١ ، ٢٠١٢م

٢٣. مفاهيم الشعرية ، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم : حسن ناظم ، المركز الثقافي العربي– بيروت ، ط١ ، ١٩٩٤م .

٢٤. مقدمة الشعر العربي : أدونيس ، دار العودة – بيروت ، ط٣ ، ١٩٧٩م .

٢٥. المكان في الفن : محمد أبو زريق ، مطبعة السفير – عمّان ، ٢٠٠٣م

٢٦. النظرية الأدبية المعاصرة : رامان سلون ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ، ط١ .

الدوريات

١. سخرية الماغوط في العصفور الأحدب : محمد العسكري ، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها ، العدد ٨ ، ٢٠١٢م .
٢. السخرية والأدب : صادق ابراهيمي ، مجلة المعرفة ، العدد ٤٨٩ ، حزيران ، ٢٠٠٤م .

المواقع الالكترونية

١. عزلات الماغوط وتجسيداتها النصية : حاتم الصكر ، انترنت ، موقع الكاتب حاتم الصكر
٢. مقابلة مع محمد الماغوط (انترنت ، يوتيوب) ، برنامج الكلمة تدق ساعة ، قابله : محمد رضا نصر الله ، ١٩٧٩م .
٣. وقفة مع كلمات محمد الماغوط : حيان نيوف، جريدة ايلاف الالكترونية Archivewebelaph.com ، ٢٠٠٣/١٢/٥ .

الرسائل والاطاريح

١. السخرية في الشعر العربي المعاصر : محمد الماغوط ، ومحمود درويش ، وأحمد مطر نماذج : فاطمة حسين عيسى العفيف ، أطروحة دكتوراه ، جامعة اليرموك – المملكة الاردنية الهاشمية ، ٢٠١٥م .

Bibliography

1. *The Complete Effects*: Muhammad Al-Maghout, Dar Al-Awda - Beirut, 1973.

2. *Narrative Mechanisms in Contemporary Arab Poetry*: Abdel Nasser Hilal, Center of Arab Civilization - Cairo, 1st Edition, 2006.

3. *The Phase of Modernity and the Modernity of Style*, A Study in the Modernity of the Journal of Poetry, Context, Project and Model: Sami Mahdi, House of Cultural Affairs - Baghdad, 1988

4. *The Structure of Poetic Language*: Jean Cohen, translated by: Muhammad Al-Wali and Muhammad Al-Omari, Dar Toubkal - Casablanca, 1st Edition, 1986.

5. *Analysis of literary Discourse in the Light of Modern Critical Approaches*: Muhammad Azzam, Publications of the Arab Writers Union - Damascus, 2003.

6. *Aesthetics of the Literary Text*, Formation Tools and the Semitic of Expression: Dr. Faisal Saleh Al-Qusiri, Dar Al-Hiwar - Lattakia - Syria, 1st Edition, 2011

7. *Modernity* (within a series of philosophical notebooks and selected texts), prepared and translated by: Muhammad Sabila and Abd al-Salam Ibn Abd al-Aali, Dar Toubkal - Casablanca, 3rd Edition, 2008.

8. *Poetic Truth in the Light of Contemporary Critical Approaches and Poetic Theories*: A Study in Origins and Concepts: Bashir Tauriret, Modern Book World - Irbid, Jordan, 1, 2010.

9. *The Time of Poetry*: Adonis, Dar Al-Awda - Beirut, 2nd Edition, 1978.

10. *I will Betray My Country, Delirium in Terror and Freedom*: Muhammad Al-Maghout, Dar Al-Mada - Damascus, 7th Edition, 2012 (Articles).

11. *Poetry Policy*: Adonis, Dar Al-Adab - Beirut, 1991.

12. *Sayyaf Al-Zohour*: Muhammad Al-Maghout, Dar Al-Mada - Damascus, 1, 2001 AD (Satirical Texts).

13. *Poetics*: Tzvetan Todorov, translated by: Shukri Al-Mabkhout and Raja Ben Salama, Dar Toubkal - Casablanca, 2nd Edition, 1990.

14. *Poetry*: Kamal Abu Deeb, Arab Research Foundation - Beirut, 1, 1987.

15. *The Poetry of Irony in the Short Story, Pragmatic Functions of Discourse*: Muhammad Al-Zamouri, Publications of the Young Researchers Group in Language and Literature - Meknes - Morocco, 2007.

16. *Arabic Poetry*: Adonis, Dar Al-Adab - Beirut, 1, 1981.

17. *The Poetry of the Scene*, a Study of Patterns and Hypothesis: Muhammad Aleem, D. for Publishing and Distribution - Damascus, 2012.

18. *The Humor and Irony according to HaFidh Ibrahim*: Abdel Ati Kiwan, The Egyptian Renaissance Library, 1, 1997.

19. *The Art of Reading Poetry*: Harold Bloom, translated by: Basil Al-Masalmeh, Dar Al-Takween - Damascus, 2009

20. *An Attempt at the Origin of Languages*: Jean-Jacques Rousseau, Arabization: Muhammad Mahjoub, presented by: Abd al-Salam al-Masadi, the joint publishing project - Cultural Affairs House - Baghdad, and the Tunisian Publishing House, 1986.

21- *Muhammad Al-Maghout, Homeland in Homeland,* an Analytical Case Study: Lu’ay Adam, Dar Al-Mada - Damascus, 1, 2001.

22. *The Aesthetic Adventure of the Literary Text*, an Encyclopedic Study: Muhammad Saber Ebeid, The Egyptian International Publishing Company (Longmal), 1st Edition, 2012

23- *Poetic Concepts*, A Comparative Study in Fundamentals, Method and Concepts: Hassan Nazim, The Arab Cultural Center - Beirut, 1st Edition, 1994.

24. *An Introduction to Arabic Poetry*: Adonis, Dar Al-A'wda - Beirut, 3rd Edition, 1979.

25. *The Place in Art*: Muhammad Abu Zureiq, Al-Safir Press - Amman, 2003.

26. *The Contemporary Literary Theory*: Raman Sloan, translated by: Saeed Al-Ghanimi, The Arab Foundation for Studies and Publishing - Beirut, 1st Edition.

Journals

1. *The Irony of Al-Maghout in the Humping Bird*: Muhammad Al-A'skari, Journal of Studies in Arabic Language and Literature, Issue 8, 2012.

2. *Irony and Literature*: Sadiq Ibrahimi, Al-Marefa Journal, No. 489, June, 2004.

Websites

1. *Al-Maghout's Isolations and their Textual Embodiments*: Hatim Al-Sager, Internet, the website of the writer Hatim Al-Sager.

2. An Interview with Muhammad Al-Maghout (Internet, YouTube), the program "AlKalimah Tadoqu Sa'ah", interviewed by: Muhammad Redha Nasrallah, 1979.

3. *A Pause with the Words of Muhammad Al-Maghout*: Hayan Nayyouf, Elaf Electronic newspaper (Archivewebelaph.com), 12/5/2003.

Theses and Dissertations

1. *Irony in the Contemporary Arabic Poetry*: Muhammad Al-Maghout, Mahmoud Darwish, and Ahmad Mattar as Models: Fatima Hussein E'ssa Al-Afif, PhD Dissertation, Yarmouk University - Hashemite Kingdom of Jordan, 2015.

ابرز التحديات التي تواجه الشباب المسلم ومعالجتها من منظور قرآني

The most prominent challenges facing Muslim youth and addressing them from a Quranic perspective

أ.م. د. سناء عليوي عبد السادة
Mother. Dr.. Sana Alawi Abdul Sada
جامعة بغداد
كلية العلوم الاسلامية
Baghdad University
College of Islamic Sciences
Sanaa.aluey@ircoedu.uobaghdad.edu.iq
٠٧٩٠٥٢٧٥٠٨٠

- تاريخ استلام البحث ٢٠ / ٥ / ٢٠٢٢ م
- تاريخ قبـــول النشر ٢٠ / ٦ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

يتحدث البحث عن اهم التحديات التي تواجه الشباب المسلم بأنواعها العقائدية والاجتماعية والاقتصادية واصبح الشباب يواجه عدة مشاكل والتي من اهم أسبابها الغزو الفكري والاجتماعي الذي تعرضت إليه الامة الاسلامية وسبل معالجتها من منظور قرآني وإيجاد حلول لهذه المشكلات وهذه التحديات وفق الشريعة الاسلامية ونصوص القرآن الكريم , فكان البحث من ثلاث مباحث وعدة مطالب حاول الباحث خلالها إيجاد الحلول لكل تحدي من خلال آيات القرآن الكريم.

الكلمات الافتتاحية : شباب ..اسلام .. تحديات... معالجات... القرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا كما ينبغي لجمال وجلال وجهه الكريم وكثير نعمه الوافرة , والصلاة والسلام على شفيع الأمة يوم الدين المبعوث رحمة للعالمين وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين وأصحابه المنتجبين ,

وبعد . . .

إن الشباب في جميع الأطوار وفي أي قطر من الأقطار هم عماد حضارة الأمم، وسر نهضتها؛ لأنهم في سن الهمم المتوثبة والجهود المبذولة ، سن البذل والعطاء ، سن التضحية والفداء , وشباب الإسلام على الأخص، هم عماد الحضارة الحقيقية التي انبثقت من مكة المكرمة ، تلك الحضارة التي أخرجت الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام.

ولقد أدرك أعداء الإسلام هذا الأثر لشباب الأمة الإسلامية ، وأدركوا معه السبب الذين يبلغون به هذا الأثر فوضعوا مخططاتهم ، وبذلوا مجهوداتهم للحيلولة دون الشباب وتلك الأسباب فأصبح شباب الإسلام يواجه تحديات متنوعة : داخلية وخارجية (تهدف إلى إضعاف إيمانهم وإذابة شخصياتهم , وطمس معالم الفطرة الإسلامية في نفوسهم ومن هذه التحديات التي تواجه الشباب (التحدي العقائدي الإيماني) الذي هو بحق أخطر التحديات، لأنه يمس المعتقد ، والمبادئ الإسلامية والثوابت التي لا تقبل التبديل أو التغيير على مر الأزمان . ولذلك اخترت هذا الموضوع بالبحث والدراسة فجاء على ثلاثة مباحث : الأول (في بيان معنى التحديات المعاصرة التي تواجه الشباب وأهدافها) , وجاء الثاني ليبين (أبرز هذه التحديات في الجانب الإيماني وأساليبها) , وكان الثالث في : (طرق مواجهة هذه التحديات) , مما يراه الباحثون والباب مفتوح

لمن يريد أن يزيد في حماية الشباب المسلم , هذا ولله الحمد والشكر من قبل ومن بعد.

المبحث الأول

مفهوم التحديات المعاصرة

المطلب الأول : التحديات والمعاصرة لغة واصطلاحاً:

التحدي في اللغة : مأخوذ من: حد ى بالمكان ..حدى : لزمه فلم يبرح، وأحدى: تعمد شيئًا، كتحداه، والحديا :المنازعة والمباراة، وقد تحدى(١), ويقال : تحديت فلانًا إذا باريته في فعلٍ، ونازعته الغلبة(٢). فهو يدل على التعمد والمنازعة والمبارزة، وكلها معان تحمل طابع الاعتداء المقصود.

التحديات اصطلاحا: يتصل اتصالاً وثيقا بالمعنى اللغوي فهو طلب الاتيان بالمثل على سبيل المنازعة والغلبة ويحدد المثل تبعا لما يتحدى به وايضا يعتبر عن ان الشخص بفعل شئ مع التلميح الى عدم قدرته عليه(٣).

المعاصرة لغةً : من الشيء المعاصر وهي بمعنى الحين ، والوقت الحاضر .وهي حداثه وجده(٤).

المعاصرة اصطلاحاً: المقصود الكائنة في هذا العصر الذي نعيش فيه(٥).

المطلب الثاني : تعريف التحديات المعاصرة

يشير المهتمون بالتحديات إلى أنه لا يوجد تعريف ولا مفهوم معين عن التحديات رغم كثرة الحديث عنه، ولكن هناك بعض المحاولات لإيجاد مفهوم للتحديات منها:

١-مفهوم التحدي عند يالجن :هو محاولات الغربيين ومن سار على نهجهم معارضة ومنازعة ومغالبة الاتجاهات الإسلامية المعاصرة لتأصيل القيم

والنظم والتربية والحضارة المعاصرة على الأسس الاعتقادية والتشريعية والقيم الأخلاقية والآداب الاجتماعية الإسلامية [٦].

أو باختصار"الوقوف أمام محاولات إقامة الحياة المعاصرة على الأسس والدعائم الإسلامية " .

وهي محاولات تسعى لوأد كل توجه إسلامي، وذلك بطرق وأساليب مختلفة، وبالنيل من ثوابت الإسلام، وأنه لا يواكب النهضة الحضارية الحالية، وأنه غير قادر على السير في ركب التقدم في العالم الحديث.

٢- ويرى كتش أن التحدي : (أزمة تنجم عن شيء جديد ، ويأخذ صفة المعاصرة ، لحين ظهور غيره ، يولد الحاجة لدى المجتمع ، الذي يندفع بها نحو التغلب عليه، ويتطلب تغييرا شاملا في شتى مناحي الحياة) [٧].

المطلب الثالث : أهداف التحديات المعاصرة:

إن الناظر لأي تحدي يواجه الأمة في شتى المجالات يجد أن من أوجدها يسعى من ورائها لتحقيق أهداف معينة ، تصب في صالحه ، ويبذل أقصى جهده من أجل تحقيقها ، ويحاول بشتى الوسائل زرعها في المجتمعات ، ليحقق ما يصبوا إليه من خلالها ، وقبل الوقوف على بعض التحديات المعاصرة والتي تهمنا في بحثنا ، لابد أن نبين أهم هذه الأهداف ، والتي وقف عليها بعض الباحثين ، ومن أهمها في وجهة نظر الباحث على سبيل الإجمال لا الحصر:

الأهداف بشكل عام:

١- الفصل بين الدين والسياسة على اعتبار أن الدين لايصلح منهجا تقوم عليه السياسة.

٢- إبعاد المنهج الإسلامي وعزله تماما عن العملية التعليمية في منهجها، ومقرراتها، وموادها، وفي خطة الدراسة.

٣- إغراق العالم الإسلامي بالجماعات التبشيرية لتمارس نشاطها في كل ميدان، بالمستوصف، والمدرسة ، والجمعيات الخيرية [٨] .

٤- القضاء على الحكم الإسلامي في بلاد الإسلام.

٥- القضاء على القرآن الكريم ونحوه.

٦- تدمير الفكر الإسلامي عند المسلمين.

٧- القضاء على وحدة المسلمين.

٨- إفساد المرأة المسلمة[٩].

ومن الأهداف فيما يتعلق بالشباب المسلم , مجال دراستنا(على وجه الخصوص)ما يلي:

١- إزالة الهوية الإسلامية من روح الأجيال وشخصياتهم.

٢- إزالة الهوية الإسلامية من حضارتهم ونظمهم وقيمهم.

٣- إشعارهم بعدم قدرتهم على بناء حضارة إسلامية معاصرة تضاهي حضارتهم المتقدمة من الناحية التقنية والعلمية والتكنولوجية الحديثة.

٤- إذابة كل المقومات الإسلامية في بوتقة الثقافات والحضارات الغربية.

٥- تمزيق الوحدة الإسلامية وتشتيت شملها.

٦- استعمار عقول المسلمين وأرواحهم بالأنظمة التعليمية والتربوية والمناهج الغربية[١٠].

ومن هذه الأهداف السالفة الذكر نخلص إلى القول بأنها تصب جميعا في صالح من أوجدوها ، وهي في حقيقتها موجهة إلى القيم الإسلامية بشكل خاص، لأن الأمم تقاس بمدى تمسك أفرادها بالقيم والأخلاق والمبادئ الأصيلة ، التي عاشها الآباء والأجداد ، وتناقلوها جيلا بعد جيل في ظل الإسلام ، وتعاليمه العظام ، فيصل الأعداء إلى أهدافهم ، عن طريق هذه التحديات وغيرها، وإلى هدم القيم والمبادئ

التي يعيشها المسلمون ، وخاصة الشباب ،لأنهم عماد الأمم، وعليهم يعتمد في رقيها وتقدمها ، فيؤدي ذلك إلى ذوبانهم في خضم هذه التحديات، وبالتالي الانسياق ورائها، والتقليد الأعمى لما فيها من ممارسات ، تعود عليهم بالخسارة في الدنيا والآخرة ، فينشأ جيل لايعرف للقيم معنى ، ولا للأخلاق وزن ، فعلينا أن نبذل الغالي والنفيس من أجل انتشالهم من هذا الوحل ، ليعيشوا شبابا أتقياء ، قادرين على النهوض بأعباء مجتمعاتهم، وبالتالي أمتهم.

المبحث الثاني

ابرز التحديات التي تواجه الشباب المسلم في الجانب الإيماني

إن الشباب المسلم يواجه تحديات عديدة(عقدية، وثقافية، ولغوية، وأخلاقية ، وفكرية، وإعلامية) , وحسبنا هنا أن نقف على ما يتعلق بجانب واحد منها،والذي (هو مجال بحثنا) الجانب العقدي وذلك ببيان المراد ، ثم نعرج على أبرز التحديات التي تؤثر فيه ، وسبل مواجهتها.

المطلب الاول: (التحدي العقدي) الإيماني :

تحت هذا النوع من أنواع التحديات ترغب بعض القوى العالمية أن تخرج الإنسان من كل دين فيصبح عبدًا لشهواته، وأن تزيح العقيدة من قلوب المسلمين" لأن العقيدة هي (المحرك الأول للإنسان إلى الحياة الإسلامية)[١١]، ولا شك أن للإسلام مبدأه في حرية الاعتقاد كما في قوله تعالى (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)[١٢].

يقول ابن كثير حول هذه الآية : (لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام ، فإنه بين واضح، جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه)[١٣].

وبناء على ذلك فإن كل إنسان مسؤول عن اختياره هذا ما قال تعالى : (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً)[١٤].

يقول القرطبي في تفسيره : (بينا له وعرفناه طريق الهدى والضلالة والخير والشر ببعث الرسل فآمن أو كفر)[١٥], فالإنسان يتحمل تبعية الاختيار لأنه عبد مكلف وقد بين الله له طريق الهداية وطريق الغواية .

ولكن الشيء الذي لا يرضاه الإسلام ولا يقره هو أن يغير الإنسان دينه لأن هذه ردة لا مبرر لها، ولا خير في رفض منهج الله فإن أهم تحد يواجه مسلمي اليوم هو المحافظة على شرف الانتماء لهذا الدين .

المطلب الثاني : أساليب التحديات في الجانب الإيماني:

إن من أكثر التحديات والأخطار التي تهدد(الجانب العقدي الإيماني) لدى المسلمين اليوم وخاصة الشباب ذلك الغزو الوافد إلينا عن طريق القنوات التلفزيونية الفضائية، والشبكة العنكبوتية ، تلك الفتنة التي لم يبق بيت من بيوت المسلمين إلا دخلته، فمع بداية كل يوم تبدأ جيوش من وسائل الإعلام نشاطها الواسع لغزو العالم الإسلامي، وتقتحم علي المسلمين في الغرفات خلوتهم، مئات من الفضائيات والمواقع تلعب دورا خطيرا في قلب مفاهيم الشباب واهتماماتهم، وتفتح أبوابها وأبواقها وتسخر أدواتها وإمكانياتها للفكر الانحلالي الغربي , ومما يؤكد ما سبق ما ذكرته إحدى الباحثات في بيان خطر التلفاز ودوره في تنمية قيم الشباب(يعد التلفزيون قوة فاعلة في نقل القيم والأفكار والمعلومات، ويقوم بدور خطير في إعادة تكوين المفاهيم والأفكار للجيل الناشئ من الشباب[١٦].

وإذا ثبت هذا الدور الكبير للتلفاز ، وهو الوسيط الذي ينقل الأفكار والبرامج الموجهة، فهو أحد التحديات التي تواجه أبناء الأمة الإسلامية ، ولذا فلا بد من وقفة جادة نبين من خلالها ما فيه من إيجابيات وسلبيات .

المطلب الثالث : الآثار السلبية للقنوات الفضائية والشبكة العنكبوتية

ولذا سيكون حديثنا منصبا حول أبرز هذه التحديات والتي تمس الجانب العقدي بشكل كبير ، وهي تتمثل في :

أ / البث المباشر أو ما يسمى بالقنوات الفضائية.

ب / الشبكة العنكبوتية أو ما يسمى (الانترنت) .

وهاتان أوسع القنوات انتشارًا، فنرى الحاقدين على الإسلام ودعاة الضلالة والباطل يستخدمونها، لنشر الباطل والدعوة إليه، الأمر الذي يجعل الحاجة ملحة والضرورة قائمة لصيانة المعتقد الصحيح.ومن هنا رأى الباحث أن يتحدث عن هذه الأخطار والتحديات دون غيرها لأنها نالت نصيب الأسد من أوقات الشباب متابعة ومشاهدة وتأثرًا ، وسيقف الباحث على ماهيتها ، وما فيها من إيجابيات وسلبيات, وطرق مواجهتها .

أ : البث المباشر (الفضائيات) :

دخلت الدول العربية مؤخرًا عصر الأقمار الصناعية والبث المباشر وهو عصر يحمل الكثير من المتغيرات التي نشأت أساسًا نتيجة للتقدم المستمر المبهر في تكنولوجيا الاتصال، ومع أن البث المباشر يتيح فرصًا للإعلام الدولي بنشر التعليم وتثقيف الجماهير، فإنه من ناحية أخرى ينطوي على أخطار عديدة .ولهذا كله كان لا بد من وقفة مع البث المباشر والرؤية العلمية والموضوعية التي يجب أن تكون نحوه لنصل معًا للأسلوب الأمثل الذي ينبغي على المسلم اتخاذه لمواجهته والتعامل معه لتلافي شره والاستفادة من خيره؛ لأن البث المباشر يؤكد خطورته على النشء يومًا بعد يوم .ومهما يكن من أمر فإن قنوات الفضاء باعتبارها وسيلة العصر هي سلاح ذو حدين، ذخيرته الأساسية في الحقيقة هي المعلومات ، والبرامج الموجهة لكل شرائح المجتمع وفئاته.

تعريف البث المباشر :

ورد في المعجم الإعلامي أن البث المباشر" :هو توجيه الأقمار الصناعية إرسالها إلى المنازل مباشرة باستخدام موجات ميكروويف عالية التردد ، ويكون هوائي الاستقبال المنزلي عبارة عن طبق صغير جدا ، ويتيح للمشاهدين رؤية عشرات القنوات التلفزيونية المرسلة من القمر الصناعي مباشرة من أماكن مختلفة من

العالم[١٧]. وبشكل آخر يمكن القول بأنه : (قيام الأقمار الصناعية بالتقاط البث التلفزيوني في بلد من البلدان وبثه مباشرة إلى أماكن أخرى تبعد عن مكان البث الأصلي مسافات بعيدة تحول دون التقاط البث دون وسيط)[١٨].

بعد الوقوف على المراد بالبث المباشر ، وكونه أحد التحديات ، فهل هو شر كله ، أو خير كله ، هذا ما سنحكم عليه بناء على ما فيه من إيجابيات وسلبيات .

إيجابيات البث المباشر:

لاشك أن للبث المباشر مزايا إيجابية وإن كانت أقل بكثير من سلبياته التي لا تعد ولا تحصى فمن مزاياه الإيجابية:

١- الإسهام في تطوير التبادل العلمي والثقافي وإتاحة فرص غير محدودة لأن (يتعرف الشعب على الثقافة العالمية) [١٩].

٢- الاطلاع على أخبار العالم وأحواله ومعرفة الأحداث أو لا بأول.

٣- التوسع في إمكانيات المواصلات السلكية واللاسلكية.

٤- تنمية عقلية المشاهد ومداركه من خلال متابعته لبعض البرامج المفيدة، دينيًا وثقافيًا واجتماعيًا .

٥- الإطلاع على برامج البيئة والطبيعة والحيوانات بمختلف أنواعها ومعرفة كيفية المحافظة عليها.

٦- تنمية شخصية المشاهد عن طريق المشاركة في بعض البرامج [٢٠].

٧- الإرشاد والتوجيه نحو التمسك بالقيم الإسلامية الفاضلة.

٨- إيضاح حقيقة الإسلام للغرب.

٩- بيان الكثير من المفاهيم والقيم والتوجيهات التي يحثنا عليها ديننا الإسلامي الحنيف[٢١].

سلبيات البث المباشر:

من الآثار السلبية للبث المباشر وأخطاره على الأمة العربية والإسلامية وخاصة الشباب ما يلي:

١- مهاجمة العقيدة بما يعرض من مسلسلات أو برامج أو حتى نشرات أخبار تحمل مضمونًا وثنيًا أو حتى دينيًا منحرفًا كمسلسلات الأساطير والخرافات التي تتحدث عن آلهة.

٢- إضعاف عقيدة الولاء والبراء والحب والبغض في الله وذلك باستمرار مشاهدة الحياة الغربية وإبراز أعمال الشرق والغرب داخل بيوتنا.

٣- الترويج للبدع والخرافات والسحر والشعوذة وتقليد النصارى والكفار عمومًا في عقيدتهم وذلك باكتساب الكثير من عاداتهم المحرمة كالانحناء ولبس القلائد وإقامة أعياد الميلاد[٢٢].

٤- ما يسببه من انحراف للأفكار وما ينشره من مذاهب هدامة وبرامج قد تتنافى مع مبادئنا وعاداتنا وتقاليدنا.

٥- نشر الرذيلة والانحلال الخلقي بواسطة الأفلام والبرامج الإباحية التي تتخصص العديد من القنوات فيها " والتي تهدف إلى شيوع الرذيلة وسهولة ارتكابها من خلال تفجير الغرائز والدعوة إلى ممارستها بإشاعة صور، وإثارة الرغبة فيها بشتى سبل الفتنة

٦- الترويج لنمط الحياة الغربي عبر نشر العادات والأفكار الغربية بألسنة عربية من خلال دخول الكثير من العادات الغربية إلى بيوت المسلمين وتعويد الناس على وسائل محرمة كالخلوة والاختلاط.

٧- الإعلان التجاري عن سلع محرمة كالمسكرات والمشروبات والملابس التي لا تقرها شريعتنا ويحرمها ديننا الحنيف [٢٣].

٨- تساهل المرأة في الحجاب وانصرافها للأزياء العالمية التي تتنافى مع شريعتنا الإسلامية وإشغالها بذلك عن أمور دينها.

٩- التهديد الاقتصادي من خلال التدخل في النظم الداخلية للدول الأخرى.

١٠- ما يتضمنه البث المباشر من خطر الدعايات الموجهة، وتسليط ثقافة على أخرى[٢٤].

١١- نشر العنف وذلك عن طريق المسلسلات والأفلام التي تشجع على العنف وتمجده وتصوره الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات والنزاعات بين البشر، وما يخلفه ذلك من نزاعات وخلافات وجرائم .

١٢- إبادة الملكات الفكرية والإبداعية لدى الناس وخاصة الأطفال" فالتلفزيون الواقع في حبائل التجارة الأمريكية لا يرى في تلاميذ المدارس إلا كزبائن منتظرين وليس كنقاد ومواطنين منتظرين .

١٣- إضعاف مستوى التعليم لدى أفراد الأمة، وقد أجريت دراسة عن أثر التلفزيون على تحصيل الطالب، فأفاد ٦٤ % ممن شملتهم الدراسة أنه يشغل عن التحصيل والاستذكار[٢٥] .

والـخـلاصـة :

أن البث المباشر حقيقة يجب ألا نرفضها ونعرض عنها؛ لأننا وإن ربحنا في بعض الجوانب في هذه الحالة، فإننا سنخسر في جوانب أخرى ولذا يجب أن نواجه ما فيه من أخطار، ونستفيد مما فيه من إيجابيات.

ب : الإنترنت:

خدمة الإنترنت هي ثورة العصر وحديث المجالس، ولكنها أيضًا سلاح ذو حدين يستخدم للخير أو للشر .حالها في ذلك حال كثير من المصالح العامة الأخرى، فاستخداماتها تابعة لنوايا المستخدم، إن كان خيرًا فخير وإن كان شرًا فشر .وخدمة الانترنت خدمة منافعها جمة وعطاؤها غزير وهي مصدر لخير وعلم ومعر فة وهداية وصلة وتطور .وهي في الوقت نفسه قد تكون مصدرا لشر عظيم لمن أصر على سوء استخدامها .فإذا أدركنا هذه الحقائق وجب علينا أن نقرر :أي الاستخدامين سنختار.

أرقام وإحصاءات:

إن حجم الإقبال على شبكة الإنترنت يتضاعف تقريبًا كل مائة يوم . حيث صرحت وزارة التجارة الأمريكية بأن عدد الصفحات في النسيج العالمي بلغ٢٠٠ مليون صفحة في نهاية عام ١٩٩٧ م، و ٤٤٠ مليون صفحة في نهاية عام١٩٩٨ م، وأن عدد رواد النسيج بلغوا ١٤٠ مليون في عام ١٩٩٨ .

ولقد أقر هذا العدد شركة جنرال ماجيك ومجلة تايم، ولكن هنالك من يرى أن هذا العدد فيه تحفظ وأن العدد الحقيقي للصفحات في عام ١٩٩٨ م قد بلغ ٦٥٠ مليون صفحة .ويتوقع لهذا العدد أن يزداد إلى ٨مليار في عام ٢٠٠٢ م .وعدد الصفحات

الإباحية في الإنترنت تقدر بنحو ٢،٣ % من حجم الصفحات الكلية في الانترنت. وهذا العدد يعد صغيرًا نسبيًا ولا يعطي الصورة الحقيقية لحجم المشكلة.

إن الشباب والمراهقين هم الهدف الأول لهذه الصفحات ذلك أن الإحصاءات تفيد بأن ٦٣ % من المراهقين الذين يرتادون صفحات وصور الدعارة لا يدري أولياء أمورهم طبيعة ما يتصفحونه على الانترنت علمًا بأن الدراسات تفيد أن أكثر مستخدمي المواد الإباحية تتراوح أعمارهم ما بين ١٢ و ١٧ سنة . والصفحات الإباحية تمثل بلا منافس أكثر فئات صفحات الانترنت بحثًا وطلبًا) .

إن الذي يدمن زيارة مثل هذه المواقع لا يتوقع له أن يحمل هم أسرته ومجتمعه ووطنه ، دعك من هموم الأمة.

إيجابيات الإنترنت:

مما لا شك فيه أن الإنترنت على قدر ما فيه من خطورة فإن له فوائد كثيرة لا تخفى على كل من أبحر في عالمه ولمس فوائده وعلنا نشير بإيجاز إلى بعض الفوائد التي يقدمها الإنترنت وهي تتجلى فيما يلي:

١- أن شبكة الإنترنت قد أحدثت ثورة في مجال الاتصالات الإنسانية، فلأول مرة يمكن لأي إنسان في أي مكان في العالم أن يتصل بأشخاص ينتمون إلى ثقافات متعددة، ولا تقف أمامه عقبة الحدود الجغرافية، أو اختلاف الزمن أو الثقافة وتعدد اللغات وأصبح في مقدور أعداد غفيرة من البشر التواصل والتعاون فيما بينهم بيسر وسهولة فهو وسيلة عظيمة للاتصال حتى عدها بعضهم أعظم اختراع في القرن العشرين.

٢- الدور الواسع في مجال التربية والتعليم من خلال تنمية مهارات الاستطلاع، والتعلم الذاتي وتجاوز التعليم الصفي التقليدي إلى التعلم عن بعد المرتبط بجماعية التعليم، والتعليم المستمر.

٣- تنقلنا الإنترنت إلى ثقافات متنوعة وشاملة.

٤- معرفة أسعار المعادن والأسهم والعملات، وشراء السلع والأدوات الكهربائية والمنزلية والمفروشات وأجهزة الحاسب الآلي والبرامج.

٥- إمكانية البحث والاطلاع في المكتبات والأبحاث العلمية.

٦- خدمة البريد الإلكتروني، والتي توفر الوقت والمال، حيث تصل الرسالة في نفس الوقت من إرسالها.

٧- يمكن الاستفادة من الإنترنت لخدمة الإسلام ونشر العلم الشرعي والدعوة إلى الله[٢٦] .

ومن الإيجابيات الجديرة بالذكر:

٨- أن الإنترنت يعمل على تبادل الخبرات.

٩- يقضي على الشعور بالعزلة والإنطواء على الذات[٢٧] .

١٠- وسيلة من وسائل الترفيه المشروع إذا أحسن استغلاله.

١١- مشاركة المسلم في أخبار المسلمين ، والوقوف على أخبارهم.

١٢- وصول الدعوة إلى المحرومين في شتى الأصقاع[٢٨] .

وباختصار فإن ماسبق بعض الإيجابيات التي تجعلنا نقبل على شبكة الإنترنت ، ونتعامل معها وفق الضوابط الشرعية ، والتربوية، والإستعمال المنضبط لها ، يوصل ولا بد إلى نتيجة إيجابية تعود بالنفع على من يتصفحها.

سلبيات الإنترنت:

الآثار السلبية للاستخدام غير المنضبط لشبكة الإنترنت كثيرة جدًا ولعل أبرزها ما أشار إليه المغذوي حيث قسمها بناء على جوانب مختلفة كما يلي:

١- الآثار السلبية للإنترنت في الجانب الديني:

ومن أبرزها وأهمها:

أ . إضاعة الفرائض والواجبات وإهمال الطاعات والعبادات ولا سيما الصلوات الخمس، بسبب الإدمان المفرط على تلك الشبكة.

ب .أنها تحوي برامج مخالفة لشريعة الإسلام وعقيدته.

٢- الآثار السلبية للإنترنت في الجانب الأخلاقي:

وهذا الجانب يمكن معرفته من خلال المواقع والقوائم البريدية الإباحية:

أ . بعض المواقع تدعو إلى الجريمة بكافة صورها وتعلم وتدرب عليها بعرض بعض مشاهد العنف والقتل والخطف والاغتصاب.

ب.الدعوة إلى الاختلاط والسفور والتعري وتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال.

ج .الدعوة إلى إقامة العلاقات الجنسية الفاسدة لتشيع الفاحشة وتنتشر الرذيلة.

٣- الآثار السلبية للإنترنت في الجانب الاجتماعي:

أدى الانفتاح على عالم الإنترنت الفسيح إلى قطع بعض الأواصر، والعلاقات الاجتماعية

٤- الآثار السلبية للإنترنت في الجانب الثقافي والفكري:

إن هذه الشبكة على غير المتوقع أصبحت اليوم ميدانًا للصراع الفكري لأنها تعتبر أداة من أدوات العولمة(٢٩).

٥- ومن الآثار السلبية أيضًا:

أ- اكتساب عادات وتقاليد دخيلة على عاداتنا وقيمنا.

ب-التكلفة المادية جراء الاتصالات المستمرة مع شبكة الإنترنت (٣٠) .

ج- تعرض المستخدم لها للسقوط في انحرافات منهجية متطرفة ، كالتكفير، والعنف، وما شابه ذلك(٣١) .

وباختصار فالسلبيات كثيرة ، ولا يمكن أن تحصر في مبحث واحد ، ولكن حسبنا ما أشرنا إليه،مما له علاقة كبيرة بالجانب الإيماني على وجه الخصوص، وبقية الجوانب عامة ، وهي في حد ذاتها كافية للحذر من الوقوع في ما يعرض في تلك المواقع من أمور أقل ما يمكن القول فيها أنها تهدم العقيدة والأخلاق، وبالتالي تنهدم القيم في نفوس أبناء الأمة المسلمة.

وإذا أصيب القوم في أخلاقهم .... فأقم عليهم مأتما وعويلاَ

ولكن لكي نكون منصفين فإن علينا أن نتعامل مع الجانب الإيجابي في الإنترنت ، وفي نفس الوقت نتجنب ما فيه من سلبيات ، فهو كغيره من الحادثات ، ليس خيرا كله ، ولا شرا كله.

المطلب الرابع: طرق مواجهة التحديات

ينبغي التنبه بشدة إلى خطورة البث المباشر الموجه، على أجهزة التلفزيون في البيوت والمطالبة بالتصدي له للحد من نتائجه المروعة حيث يرى العلماء أن حوالي٧٥ % من البرامج التي تعرض في الدول العربية والإسلامية هي ذات إنتاج أجنبي وأن حكومات الدول العربية والإسلامية لا تسيطر إلا على ٢٥ % من المعلومات والبرامج الموضوعة والمعروضة لمواطنيها.

"ويعد الوطن العربي المستهدف الأول من البث المباشر والإنترنت وليس أدل على ذلك من أن المنطقة العربية الآن من أكثر مناطق العالم التي يبث لها الإذاعات الموجهة من كل اتجاه وعلى مستويات متعددة مستخدمة أشكا لا وأساليب مختلفة باثة في كثير منها سمومها الفكرية والثقافية في نفوس أبناء هذه المنطقة [٣٢] .

لما سبق ذكره من سلبيات كان لا بد من مواجهة أخطار البث المباشر والإنترنت لما لها من أضرار جسيمة وفتاكة على وطننا العربي الحبيب ، وعلى الشباب المسلم على وجه الخصوص وذلك عن طريق ما يلي:

١- يجب على المسلم المكلف أن يتجنب كل ما من شأنه زعزعة عقيدته في صدره أو ما يجلب الشك إلى قلبه.

٢- التعاون في الكشف عن الخطط والأساليب المستخدمة لتقويض العقيدة في نفوس الأجيال، وعن أساليب ووسائل نشر العلمانية والأفكار الإلحادية والتشكيك وغيرها.

٣- تنمية الإيمان القائم على العلم بصدق الوحي والقرآن وبكل ما يجب الإيمان به حسب أركان العقيدة الإسلامية وشروطها(٣٣) .

٤- وضع إستراتيجية إعلامية وتربوية شاملة ومنسجمة والتخطيط لتطبيقها من قبل القائمين على الإعلام ، من أجل الحد من مساوئ الإهمال والارتجال ومواجهة الغزو الثقافي والإعلامي الذي يحمل في طياته عوامل مسخ حضارتنا وذاتيتنا.

٥- تقوية الأرضية الصلبة في نفوس أطفالنا وشبابنا وذلك بملء فراغ تكوينهم بأكثر ما يمكن من مبادئ ومعلومات عن هويتنا الخالصة وغرس الإيمان في نفوسهم بهذه القيم والأخلاق الإسلامية الفاضلة.

٦- ظهور الآباء والمربين والمسؤولين بمظهر القدوة والمثل الصالح.

٧- العمل على توجيه الإعلام المستورد باختيار ما هو صالح منه ومقاومة ما يكتنفه ضرر تربوي أو أخلاقي.

٨- يؤمل من الدول الإسلامية التنسيق فيما بينها والنهوض بمسؤولياتها الجسام في الدعوة إلى الله وتسخير تكنولوجيا الأقمار الصناعية والشبكات العنكبوتية في الدعوة إلى الله (٣٤) .

٩- متابعة أفكار المستخدمين، وبخاصة الشباب وغسلها أولا بأول.

١٠- توعية المسلمين من خطرها عبر وسائل الإعلام المتنوعة والمدارس والمساجد.

١١- تشديد المراقبة من قبل الجهات الرسمية بشكل مركزي، وخاصة فيما يتعلق بالمقاهي التي تحوي شبكات إنترنت [٣٥].

الخاتمة

بعد الغوص في حياة الشباب ، وخصائص نموهم ، وحاجاتهم ندرك جميعا أننا بحاجة للنزول إلى مستوى الشباب المسلم، وتلمس تلك الحاجات ، والمحاولة الجادة لتلبية تلك المتطلبات التربوية ، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بعد مشيئة الله عز وجل، ثم جهود الآباء والمربين في إصلاح ورعاية الشباب ، وتصحيح المفاهيم المغلوطة لديهم ، وبنظرة فاحصة لما سبق من تحديات ، ومالها من إيجابيات تعتبر قليلة بالنسبة للسلبيات ، التي تقوم بدور كبير في زعزعة القيم في نفوس الشباب ، كان لزاما علينا كمسلمين أن نقف في وجهها ، ونحرر شبابنا من براثنها ، بتلبية تلك الحاجات والمتطلبات والرغبات ، تحت مظلة الشرع الحنيف ،لأن ذلك يعطينا صورة واضحة عنهم ، وبالتالي يتسنى لنا التعامل معهم ، والغوص في أعماقهم ليعودوا لسابق عهدهم ولك في ضوء المتغيرات الكبيرة التي يعيشونها ،والهجمات المتلاحقة الموجهة لهم .

الهوامش

[١] القاموس المحيط , محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(ت: ٨١٧ ه),دار سعد الدين ,١٤٢١ه- ٢٠٠٠ م , ط ١ , (مادة : حدي (١/٤٦٥, .

[٢] مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر الرازي : دار الحديث ، القاهرة ، ١٤٢٤ ه:٨

[٣] معجم مقايس اللغة العربية , لابن فارس, ٣٦/١

[٤] دور جامعات العالم الإسلامي في مواجهة التحديات المعاصرة ، مقداد يالجن , ط ٢ ، دار عالم الكتب ,الرياض، ١٤٢٤ : ٢١.

[٥] المفطرات الطبية المعاصرة دراسة فقهية طبية مقارنة:٢٩ موقع الكتروني https://al-maktaba.org/book/33370/29

[٦] (٢) المرجع السابق : ٢١.

[٧] محمد كتش : العالم العربي على صفيح ساخن دراسة للمنظور التربوي لإشكالية الأصالة والمعاصرة , مركز الكتاب ، ١٤٢٢ ، ص ٤٠ .

[٨] أحمد عبد الحميد الشاعر: التحديات المعاصرة في مواجهة الإسلام، دار الطباعة المحمدية، مصر , ١٩٨١ م , ص١٨ .

[٩] عبد الله ناصح علوان : الشباب المسلم في مواجهة التحديات ، ط ٢، دار السلام للطباعة والنشر، مصر , ١٤٢٧ هـ , ص ٤٦ .

[١٠] مقداد يالجن : دور جامعات العالم الإسلامي في مواجهة التحديات المعاصرة ،مرجع سابق ، ص: ٢٤

[١١] المرجع السابق : ص ٢٢٦ .

[١٢] سورة البقرة : ٢٥٦ .

[١٣] أبو الفداء إسماعيل بن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ، مرجع سابق ،ج ١، ص: ٣٢١ .

[١٤] سورة الإنسان :٣ .

[١٥] محمد بن أحمد القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، دار الحديث، القاهرة ، ١٤٢٣ ه، ج ١٠ ،ص: ١٠

[١٦] نوال سالم بارعيدة : الفراغ الفكري لدى الشباب، رسالة ماجستير غير منشورة جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة ، ١٤١٨ هـ ، ص ١٢٧ .

[١٧] محمد منير حجاب :المعجم الإعلامي ، دار الفجر للنشر والتوزيع : القاهرة ، ٢٠٠٤ ، ص: ٩ .

[١٨] ناصر سليمان العمر : البث المباشر حقائق وأرقام ، دار الوطن، الرياض، ١٤١٢ ه، ص ٢٢ .

[١٩] عبد الرحمن إبراهيم عسيري: البث المباشر التحدي الجديد ، ط ٢، طويق للخدمات الإعلامية والنشر والتوزيع ، الرياض، ١٤١٣ ه، ص ٨٥ .

[٢٠] فيصل محمد مشعل المطيري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية قسم علم النفس .

[٢١] إبراهيم عبد العزيز الدعيلج : البث المباشر الآثار والمواجهة تربويا وإعلاميا، ، دار القبلة ، مكة , . ١٤١٥ ه، ص: ١٤٢ .

(٢٢) ناصر سليمان العمر : البث المباشر حقائق وأرقام ، مرجع سابق، ص٥٢ .

(٢٣) سيد محمد ساداتي الشنقيطي: القنوات الفضائية المآخذ والإيجابيات ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف , . والدعوة والإرشاد ، الرياض، ١٤٢٠ ، ص ٢٨ .

(٢٤) ناصر سليمان العمر : البث المباشر حقائق وأرقام ، ص ٥٣٠ .

(٢٥) ناصر العمر : البث المباشر حقائق وأرقام ، مرجع سابق ، ص٥٧

(٢٦) عادل عايض المغذوي: أثر الإنترنت على طلاب المرحلة الثانوية في المدينة المنورة دراسة ميداينة رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة , ١٤٢٦ هـ .ص: ٦٧ .

(٢٧) باسم على حوامدة وزملاءه: وسائل الإعلام والطفولة ، دار جرير ،عمان، ١٤٢٦ ه، ص: ١٩٩ .

(٢٨) عدنان محمد العرعور: منهج الدعوة في ضوء الواقع المعاصر ، جائزة نايف بن عبد العزيز العالمية للسنة النبوية والدراسات المعاصرة ، المدينة المنورة ، ١٤٢٦ ه ، ص ٤٢٧ .

(٢٩) عادل عايض المغذوي": أثر الإنترنت على طلاب المرحلة الثانوية في المدينة المنورة ، مرجع سابق، ص: ٧٧

(٣٠) باسم علي حوامدة وزملاءه : وسائل الإعلام والطفولة، مرجع سابق ، ص: ٢٠٠ .

(٣١) عدنان محمد العرعور: منهج الدعوة في ضوء الواقع المعاصر ، مرجع سابق ، ص٤٩٢ .

(٣٢) http://www.alarabnews.com\alshaab\GIF .

(٣٣) ينظر : مقداد يالجن ، دور جامعات العالم الإسلامي في مواجهة التحديات المعاصرة مرجع سابق، ص: ٥٧

(٣٤) المرجع نفسه،٥٧

(٣٥) وعادل المغذوي ، أثر الإنترنت على طلاب المرحلة الثانوية في المدينة المنورة ، مرجع سابق، ص: ١٣

المراجع

- القرآن الكريم

١- القاموس المحيط : محمد بن يعقوب الفيروز آبادي .

٢- العالم العربي على صفيح ساخن دراسة للمنظور التربوي لإشكالية الأصالة والمعاصرة : محمد كتش , مركز الكتاب ، ١٤٢٢هـ .

٣- الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد القرطبي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣ .

٤- التحديات المعاصرة في مواجهة الإسلام : أحمد عبد الحميد الشاعر ، دار الطباعة المحمدية، مصر , ١٩٨١ م .

٥- التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة ، ١٤١٨ هـ .

٦- الشباب المسلم في مواجهة التحديات: عبد الله ناصح علوان : ، ط ٢، دار السلام للطباعة والنشر، مصر , ١٤٢٧ هـ .

٧- المعجم الإعلامي: محمد منير حجاب ، دار الفجر للنشر والتوزيع : القاهرة ، ٢٠٠٤ .

٨- البث المباشر حقائق وأرقام: ناصر سليمان العمر ، دار الوطن، الرياض، ١٤١٢ هـ .

٩- البث المباشر الآثار والمواجهة تربويا وإعلاميا،: إبراهيم عبد العزيز الدعيلج ، دار القبلة ، مكة , .١٤١٥ هـ .

١٠- القنوات الفضائية المآخذ والإيجابيات: سيد محمد ساداتي الشنقيطي ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف , .والدعوة والإرشاد ، الرياض، ١٤٢٠ هـ .

١١ - الفراغ الفكري لدى الشباب : نوال سالم بارعيدة رسالة ماجستير غير منشورة جامعة أم القرى كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة , ١٤٢٦ هـ .

١٢- أثر الإنترنت على طلاب المرحلة الثانوية في المدينة المنورة ،: عادل عايض المغذوي , دراسة ميدانية .

١٣- البث المباشر التحدي الجديد: عبد الرحمن إبراهيم عسيري ، ط ٢، طويق للخدمات الإعلامية والنشر والتوزيع : الرياض، ١٤١٣ هـ .

١٤- دور جامعات العالم الإسلامي في مواجهة التحديات المعاصرة : مقداد يالجن ، ط ٢ ، دار عالم الكتب ,الرياض .
١٥- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي ، دار الحديث ، القاهرة ، ١٤٢٤ هـ
١٦- تفسير القرآن العظيم : أبو الفداء إسماعيل بن كثير ج١ .
١٧- :منهج الدعوة في ضوء الواقع المعاصر: عدنان محمد العرعور ، جائزة نايف بن عبد العزيز العالمية للسنة النبوية والدراسات المعاصرة ، المدينة المنورة ، ١٤٢٦ هـ
١٨- وسائل الإعلام والطفولة : باسم على حوامدة وزملاءه :، دار جرير ،عمان، ١٤٢٦ هـ .

The Holy Quran

1- The surrounding dictionary: Muhammad bin Yaqoub Al-Fayrouzabadi.
2- The Arab World on a Hot Tin: A Study of the Educational Perspective of the Problem of Authenticity and Modernity: Muhammad Ketsch, Book Center, 1422 AH
3- The Collector of the Rulings of the Qur'an: Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubi, Dar Al-Hadith, Cairo, 1423
4- Contemporary challenges in the face of Islam: Ahmed Abdel Hamid Al-Shaer, Muhammadiyah Printing House, Egypt, 1981 AD.
5- Education, Department of Islamic and Comparative Education, 1418 AH.
6- Muslim Youth Facing Challenges: Abdullah Nasih Alwan:, 2nd Edition, Dar Al Salam for Printing and Publishing, Egypt, 1427 AH.
7- Media Dictionary: Muhammad Munir Hijab, Dar Al-Fajr for Publishing and Distribution: Cairo, 2004.
8- Live broadcast, facts and figures: Nasser Suleiman Al-Omar, Dar Al-Watan, Riyadh, 1412 AH.
9- Live broadcast: Effects and confrontation, educationally and in the media: Ibrahim Abdul Aziz Al-Duailej, Dar Al-Qibla, Mecca, . 1415 AH.
10- Satellite channels, drawbacks and positives: Sayed Muhammad Sadati Al-Shanqiti, Ministry of Islamic Affairs and Endowments, . Call and Guidance, Riyadh, 1420 AH.
11- The Intellectual Vacuum of Youth: Nawal Salem Baraida, an unpublished master's thesis, Umm Al-Qura University, College of Education, Department of Islamic and Comparative Education, 1426 AH.

12- The impact of the Internet on secondary school students in Medina: Adel Ayed Al-Maghouli, a field study.

13- The new challenge live broadcast: Abdul Rahman Ibrahim Asiri, 2nd floor, Tuwaiq for media services, publishing and distribution: Riyadh, 1413 AH.

14- The Role of the Universities of the Islamic World in Facing Contemporary Challenges: Miqdad Yaljan, 2nd Edition, Dar Alam Al-Kutub, Riyadh.

15- Mukhtar Al-Sahah: Muhammad bin Abi Bakr Al-Razi, Dar Al-Hadith, Cairo, 1424 AH.

16- Interpretation of the Great Qur'an: Abu Al-Fida Ismail bin Kathir, Part 1.

17- The Dawah Approach in the Light of Contemporary Reality: Adnan Muhammad Al-Aroor, Nayef bin Abdulaziz International Prize for the Prophetic Sunnah and Contemporary Studies, Medina, 1426 AH

18- Media and Childhood: Bassem Ali Hawamdeh and his colleagues: Dar Jarir, Amman, 1426 AH.

أدلة التوحيد في الإسلام والقرآن
ومعنى الأسماء والصفات وتوحيدها

طالب الدكتوراه/ عبدالله صالح كاظم/ قسم العقيدة والفكر الاسلامي/
كلية العلوم الاسلامية
الاستاذ الدكتور عبد الهادي فريح خليفة/ جامعة بغداد
كلية العلوم الإسلامية

Evidence for monotheism in Islam and the Qur'an and the meaning of the names and attributes and their unification

Abdullah Saleh Kazem
Mr. Dr. Abdul Hadi Freeh Khalifa
Baghdad University
College of Islamic Sciences

- تاريخ استلام البحث ١ / ١١ / ٢٠٢١ م
- تاريخ قبـــول النشر ٢٠ / ٥ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

يعد هذا الموضوع على درجة عالية من الأهمية عند كل مسلم وتأتي أهميته ، ذلك أن التوحيد هو أثبات ان الله عز وجل هو الإله الذي خلق كل شيء وكل نقيض للتوحيد شرك، وهو أتخاذ غير الله سبحانه وتعالى إلهاً.

لذلك علينا معرفة مفهوم الإله فإذا عُرف ، عرف بعده مفهوم التوحيد ومفهوم الشرك.

الكلمات المفتاحية: صفات/ الله/ توحيد

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

المطلب الأول

التوحيد في الإسلام

أولاً/ التوحيد في اللغة:-

وحد الله توحيداً ، وله الوحدانية ، وحد ربك وتوحد الله تعالى[١].

وأيضا يعرف الجرجاني في اللغة: الحكم بأن الشيء واحد والعلم واحد[٢].

ثانياً/ معنى التوحيد اصطلاحاً:-

تحرير الذات الآلهية عن كل تصور في الأفهام: ويتخل في الأوهام والأذهان وثلاثة أشياء معرفة الله تعالى بالربوبية ، والأقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جمله[٣].

وأني أرى أن ذاته تعالى كاملة كمالاً مطلقاً يليق بكماله لا يشاركه أي ذات من ذوات خلقه، بل لايعلم كيفيته سبحانه الا هو، بل هو الفعال لما يريد، لا راد لأمره ما شاء كان، ومالم يشأ لم يكن، ليس بجسم ولا يشبه الأجسام، ليس كمله شي ليس محدود بزمان ولا مكان، بل الزمان والمكان من خلقه وتدبيره[٤].

فقسم فقهاء السلف التوحيد إلى ثلاثة أقسام:-

توحيد علمي أعتقادي، وتوحيد اسمائه وصفاته وهو أثبات ما أثبته الله لنفسه، أو اثبته في الأحاديث الشريفة، التي جعلها حافظ من أحمد حكمي في منظومة سلم الوصول[٥].

بقوله- وشروط سبعة قد قيدت في نصوص الشرع حقاً وردت أذ أنه ينتفع قائلها بالنطق الا حيث يستلملها، وهذه الشروط هي:-

١- العلم – المنافي للجهل. ان تعلم أنه لا يستحق العبادة إلا الله وحده[٦].

٢- القبول- فالبعض يعلم ويتقين لكن لا يقبل إله إلا الله.

٣- الأنقياد- وهو أتباع الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) في كل نواحي الحياة سواء السلوك الأدب الأخلاق والمعاملات.

٤- الأخلاص- فليس رياء ولذا وجب أن يكون العلم خالصاً له.

٥- ٦-٧ الصدق والمحبة والالتزام- وهي الأندفاع إلى الدين بمحبة من غير كسل ولا ملل(٧).

فنحن نقر بوحدانية الله عزوجل في كل شيء وبأنه لا خالق سواه ولا رب غيره {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى* وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى}(٨).

التوحيد في القرآن:-

لقد نزل القرآن على الأعراب من أمة محمد (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) ولم يكونوا متمسكين بعبادة الأصنام الكثيرة التي هي من صنع أيديهم من الحجر والطين يعبدونها ويحلفون بها- ولم يكن ما يدرأ هذه المتاهات ألا ديانات لن تقل سوء عن سابقتها من التحريف والضلالة، ولا يختلف عن عبادة الحجر ، فالأدعاء عند المشركين أنهم يوحدون الله ، بأنه هو الخالق الذي لاشريك له في الخلق { وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...}(٩).

وأن الأصنام هي السبيل والوسيط الذي يقربهم إلى الله: {...مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى...}(١٠). وقد أثبت الأسلام أن هذا كله شرك وظلم عظيم.

{... إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}(١١). وقد جاء الأسلام لانتشال الناس من الشرك إلى عظمة التوحيد وصفائه، فمن يتصفح القرآن فأنه يعلم يقيناً هي هذه المسألة (التوحيد)، غير أن لا نستطيع ان نجد في القرآن تقسيماً لتفصيلات هذه المسألة، وأن قارئ القرآن لا يجد فيه مناقشة صريحة لمنكري الخالق وعللنا هذا يكون هذه المسألة لا تحتاج إلى كثيرة نظر.

فدلالة الأثر على المؤثر دلالة عقلية ضرورية. ثم أن البيئة التي نزل فيها القرآن لم تكن تعاني من هذه المشكلة غير أن المسألة الخطيرة التي عالجها هي مسألة الشرك.

لقد عالج القرآن هذه المسألة بأهتمام كبير (أي التوحيد). أن المتتبع لهذا الموضوع لايجد نظير لأية مسألة في جميع المسائل التي عالجها القرآن بهذه الأهمية، حيث انك لاتجد سورة من سورة إلا وفيها تأكيد على وحدانية الله ومحاربة الشرك[١٢].

وقد نتطرق إلى الأحصائيات المذكورة في القرآن الكريم:-

- فقد وصف نفسه سبحانه وتعالى بالوحدانية بنحو (٢٩) آية.
- ووصف نفسه بانه لا أله إلا هو أو ما يقارب هذا اللفظ بنحو (١٧٦)آية.
- وذكر الشرك في القرآن بنحو (٦٢) آية.
- فمثلاً مادة (عبد) في القرآن والتي خره في الغالب للتنديد بعبادة غير الله.
- والتأكيد على حق الله وحده في العبادة، وتكررت في القرآن بنحو (٢٧٢) آية

وقد جاء في القرآن الكريم ذكر الرسل -عليهم الصلاة والسلام- وكرر ذكرهم كثيراً:-

ومنها قوله تعالى: { لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ }[١٣].

ولقوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ* أَن لاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللّهَ...}[١٤].

ويتكرر هذا النداء مع نوح (عليه السلام) في سورة (المؤمنون)[١٥]، (الشعراء)[١٦] و(نوح) [١٧].

نبي الله هود (عليه السلام) ذكره القرآن بقوله تعالى: { والى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلاَ تَتَّقُونَ}[١٨]، وفي سورة (هود)[١٩]، (المؤمنون)[٢٠]، وفي (سورة الشعراء)[٢١]، و(الأحقاف)[٢٢].

المطلب الثاني

جوانب التوحيد الشامل وكل مسألة

أن المتصفح للقرآن الكريم يجد أن هناك جوانب مهمة يمكن أن تضع جميع مسائل التوحيد، وهي:-

أولاً: أفراد الله في الخلق- أن الله وحده هو الذي خلق كل هذا الكون- لقوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ}(٢٣)، وهذه هي الأمثلة:-

أ-الله خالق الأنسان:- {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا}(٢٤). {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ}(٢٥).

ب-الله خالق السموات والأرض:- { وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ.... }(٢٦).

ج- الله خالق الأنعام- { وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ}(٢٧)،{وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ} (٢٨).

د- الله خالق الغيث والزرع- {وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجًا* لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا* وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا}(٢٩)، {أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاء صَبًّا* ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا* فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا* وَعِنَبًا وَقَضْبًا* وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا* وَحَدَائِقَ غُلْبًا* وَفَاكِهَةً وَأَبًّا* مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ}(٣٠).

هـ-الله خالق النعم جميعاً- { وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ... }(٣١).

و-الله وحده يجيب الدعاء- {أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ} (٣٢).

ثانياً- أفراده تبارك وتعالى- في الملك بمعنى أن الله هو المالك الحقيقي لخلقه ، فطالما أن الله هو الخالق أذا هو المالك ولا يصح ملك غيره:- وهذا الدليل القرآني: { لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}(٣٣).

وقد جاء بالمثل القرآني وصف (كلمة التوحيد) بأنها طيبة ومثمرة { تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا...}(٣٤).

أما الشجرة الثانية فوصفه ثمرتها بالخبيث.

وبهذا نعرف الفرق بين التوحيد والشرك بمعرفة الفرق بين الشجرة الطيبة والشجرة الخبيثة وهذا هو المراد بضرب المثل.

فلتوحيد ذو أصل ثابت في قلب الموحد. وأما الشرك فليس له ثبات بل هو مثل كذبت الكاذب، أو خرافة المخرف، وقد جاء وصف حال الشرك من جهة عدم ثباته وخبث ثمرته في أية أخرى بأنه: (زبد) وهو ما يحمله السيل- فإذا سكن السيل فأن الزبد يذهب جفاء، ولا يكون له أثر نافع في الأرض.

وفي سورة الرعد، قال تعالى: {أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ}(٣٥).

وكذلك المثل على (زبد) الذهب والفضة عند أيقاد النار عليها لاستخراج المعدن الأصلي الجيد مثل زبد السيل.

وهذا المثل في هذه الآية ضربه الله للحق والباطل، والأيمان والكفر(٣٦)، فالتوحيد في أصله واستقراره ونفعه يشبه ثبات الشجرة الطيبه والماء المستقر في الأرض، والشرك في تلاشيه وزواله وخبثه يشبه الشجرة الخبيثة والزبد العالي فوق السيل.

ما هي أركان توحيد الألوهية:-

يقوم توحيد الألوهية على أركان ثلاثة هي:-

١- توحيد الأخلاص: ويسمى توحيد المراد فلا يكون للعبد مراد غير مراد واحد وهو الله سبحانه وتعالى فلا يزحمه مراد آخر.

٢- توحيد الصدق: ويسمى توحيد أرادة العبد، وذلك بأن يبذل جهده وطاقته في عبادة ربه.

٣- توحيد الطريق: وهو المتابعة للرسول (صلى الله عليه وسلم)، قال ابن القيم (رحمه الله): فلو أحد كان واحدا في واحدٍ، أعني سبيل الحق والأيماني، وقوله (فلواحداً): أي الله، وهذا هو توحيد المراد وقوله: (كن واحداً) في عزمك وصدقك وارادتك وهذا توحيد الأرادة(٣٧).

وقوله (في واحد) هو متابعة الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذي هو طريق الحق والأيمان ، فهذا هو توحيد الطريق(٣٨).

المطلب الثالث

اسماء الله وصفاته في القرآن الكريم

ليس القرآن الكريم إلا كلام الله المعرف بالله وبحقوقه، إذاً فلماذا هذه الأسماء الكثيرة المتكررة ، فلابد أن يكون لها أهداف أخرى، لذلك علينا أن نعرف لماذا أخذت هذه الأسماء المساحة الكبيرة في القرآن الكريم، لهذا وجب علينا القول فيها من خلال النقاط التالية:-

١- أسماء الله تعالى – تكررت في القرآن الكريم كثيراً باسم العلم (الله) أو بالأسماء المقترنة بالوصف- مثل (الرحمن) – لذلك نريد أن نصل إلى بعض الأهداف التي أرادها القرآن الكريم من خلال تقسم هذه الأسماء – بحسب معانيها الأساسية- وحسب الأنواع الآتية:-

النوع الأول: الأسم العلم (الله) وقد تكرر في القرآن (٢٨١٥) مرة، والحكمة من تكرار هذا الأسم واضحة وجلية.

النوع الثاني: الأسماء التي تدل على أن الله هو الرب الخالق والمالك لهذا الكون.

الرب: تكرر في القرآن الكريم (٩٨٣) مرة بصيغ كثيرة منها رب العالمين، رب السماوات والأرض. ربكم...

الخالق: تكرر في القرآن الكريم تسع مرات والخَلاَّق مرتين، والملك خمس مرات، ومالك مرتين، والبارئ ثلاث مرات، والولي أحدى وثلاثون، المحيي مرتين (وقد ذكرت بصيغ مختلفة وهي:

النوع الثالث: الأسماء على أن الله عليم بخلقه: العليم: ١٥٨–عالم: ١٣، علام: ٤– أعلم: ٥٩– خبير: ٤٥– شهيد: ١٧، اللطيف: ٧– سميح: ٤٥– بصير: ٤٤.

النوع الرابع: الأسماء التي تدل على أن الله قادر على خلقه ولننظر هذه الأسماء وأرقامها.

القدير: ٤٥– القادر– بالمفرد وصيغة المعظم لنفسه:١٢– القوي:٩– المتين١– فعال لما يريد:٢[٣٩].

(قسم الفقهاء التوحيد إلى ثلاث أقسام):–

١–أولاً/ توحيد الربوبية:–

ويقصد به توحيد الربوبية أفراد الله بأفعاله، وبعبارة أخرى أن يعتقد المسلم تفرد الله بالخلق والرزق والأحياء والأمانة والملك والتدبير وسائر ما يختص به من أفعال، وقد كان هذا النوع من التوحيد حتى لدى قريش قبل الإسلام[٤٠].

٢–ثانياً/توحيد الألوهية:–

معنى توحيد الألوهية هو الأعتقاد الجازم بأن الله هو الإله الحق لا إله غيره، أقرار بالعبادة، والإله هو المألوه أي المعبود فلا يتحقق توحيد الألوهية إلا بإخلاص المسلم العبادة لربه وحده في باطنها وظاهرها، بحيث لا يكون شيء منها لغيره.

يقول أبن تيميه في توحيد الألوهية: وهذا التوحيد هو الفارق بين الموحدين والمشركين، وعليه يقع الجزاء والثواب في الأولى والآخرة، فمن لم يأتي به كان من المشركين[٤١]. وجاء الأسلام ليقول للناس {وإلهكم وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ}[٤٢].

وقد عرف العلماء توحيد الألوهية بتعريفات أخرى متقاربة ومن تلك التعريفات:–

١– هو أفراد الله بأفعال العبادة.

٢- هو أفراد الله بالعبادة.

٣- هو أفراد الله - تعالى بجميع أنواع العبادة، الظاهرة، والباطنة، قولاً وعملاً، ونفي العبادة عن كل من سوى الله تعالى- كائناً من يكون[٤٣].

٤- وعرف الشيخ عبدالرحمن بن سعيد (رضي الله عنه) بتعريف جامع ذكر فيه حد هذا التعريف وتفسيره، وأركانه فقال: (فأما حده) وتفسيره وأركانه فهو أن يعلم ويعترف على وجه العلم، واليقين أن الله هو المألوه وحده المعبود على الحقيقة، وأن صفاته الألوهية ومعانيها ليست موجودة باحد من الخلوقات ولا يستحقها الا الله. فعقيدته ما دل عليه الكتاب والسنة، وأعماله وأفعاله ما شرعه الله ورسوله، وأخلاقه وأدابه الاقتداء بنبيه (صلى الله عليه وسلم) في هديه وسمته وكل أحواله[٤٤].

قال الشيخ حافظ الحكمي (رحمه الله) عن هذا النوع في منظومته سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد:

وثاني نوعي التوحيد ، أفراد رب العرش عند نديد أن تعبد الله إلهاً واحداً معترفاً بحقه لا جاحد[٤٥].

صفات الله تعالى:-

أن الوارد من صفات الله في القرآن الكريم وأحكامها كثيرة ومتعددة، لذلك سنختار ما يفيد في تحديد علاقة الصفات بالأسماء، وتحديد الغاية من ذكر هذه الصفات ومنهج القرآن [٤٦].

٢-صفاته تعالى (الله):-

لقد قسمت صفاته تعالى- الواردة في القرآن الكريم إلى أقسام كثيرة وبأعتبارات متعددة، غير أننا سنذكر تقسيماً يحدد علاقة الصفات بالأسماء ثم تحديد الغاية من ذكر هذه الصفات- ومنهج القرآن من كل هذا - وعلى أساس هذا التقسيم فأن الصفات تندرج تحت الأقسام الآتية:-

أ–صفات– أقترنت باسمائه – تعالى – وهي الأسماء الحسنى التي تدل صفات معاني الله– تعالى وهذا يندرج فيه كل أنواع الأسماء– التي مرت.

ب–صفات تحمل معاني الأسماء المتقدمه غير أنها لم تأت بصيغة الأسم وكأنها جائت مؤكدة لهذه الأسماء.

- الأسماء التي تدل على الربوبية والخلق مثل: رب العالمين– والخلاق– ومالك يوم الدين– هذه الأسماء جاءت معانيها مكررة في صيغ أخرى مثل {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً}(٤٧)، {والله يحي ويميت}(٤٨)، {ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض}(٤٩)، {الملك يومئذ لله}(٥٠).

(ثانياً: توحيد الأسماء والصفات والأستدلال بهما).

أن الترابط بين استحقاق الله تعالى وحده للعبادة وبين الكمال المطلق في أسمائه وصفاته ترابط تام ، فإن الكامل الكمال المطلق يستحق العبادة وحده، والمستحق للعبادة وحده لابد وأن يكون كاملاً كمالاً مطلقاً.

لأن الإله يجب أن يكون كاملاً حائزاً لجميع صفات الكمال فأن النقص والعجز منافٍ للألوهية، فان ثبت أن الله مختص بالأسماء الحُسنى، التي سمى الله تعالى نفسه بها ووصف نفسه بالصفات العلى، وهي البالغة غاية الحسن، مختص بالصفات ثبت ان العبادة يجب ان تكون خاصة به دون من سواه(٥١).

أن توحيد الأسماء والصفات يدل على وحدانية الله تعالى في الألوهية – كما قال الشيخ السعدي: ((ويدعوهم ايضا الى هذا الأصل بما يمتدح به.

ويثني على نفسه الكريمة، من تفرد بصفات العظمة والمجد والجلال والكمال، وأن من له هذا الكمال المطلق الذي لا يشاركه فيه مشارك أحق من أخلصت له القلوب والأعمال الظاهر والباطنة)) (٥٢).

قال تعالى: {رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا}(٥٣).

السمي هو المثيل، حيث قال علي بن أبي طلحه عن ابن عباس (رضي الله عنه) (هل تعلم للرب مثلاً أو شبهاً) (٥٤).

والأستفهام هنا بمعنى النقي أي: لا تعلم له مسامياً لأنه الرب وغيره مربوب))(٥٥).

والذي ليس له مثلا هو الذي يستحق أن يعبد وحده لأن الذي له مثيل لا يصح تخصيصه بالعبادة. ....

أن هذه الآية برهان قاطع على توحيد الألوهية إذ يقول: {هل تعلم له سميا} أي لا تعلم له مسامياً ولا مشابهاً لأنه الرب وغيره مربوب- الخالق وغير مخلوق الكامل المطلق من جميع الوجوه- وغيره ناقص ليس فيه من الكمال الا ما أعطاه الله تعالى ((فهذا برهان قاطع على أن الله هو المستحق لأفراده بالعبودية وأن عبادته حق وعبادة ما سواه باطل فلهذا أمر بعبادته وحده والأصطبار عليها، وعلل بكماله وأنفراده بالعظمة والأسماء الحُسنى)) (٥٦).

وقال تعالى: {وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}(٥٧).

وقال تعالى: {قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ}(٥٨).

فهذه الآيات كلها تدل على أن توحيد الأسماء والصفات دليل على أستحقاق الله للعبادة، وأن آلهة المشركين تتصف بالنقص والعجز وأنها لا تستحق العبادة، وأن المتصف بالكمال المطلق هو الذي يستحق العبادة.

وقال تعالى: {هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ* هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ

عَمَّا يُشْرِكُونَ* هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}(٥٩).

هذه الآيات واضحة في الأستدلال على ألوهية الله لأسمائه وصفاته، وتبتدأ بذكر توحيد الألوهية وهو في الآية في قوله {لا اله إلا هو} ثم تذكر أسماء الله الحسنى الدالة على استحقاقه للعبودية، وأن هذه الآيات الكريمة قد اشتلمت على كثير من أسماء الله الحُسنى وأوصافه العلى، عظيمة الشأن، وبديعة البرهان، فأخبر أنه الله المألوه المعبود الذي لا اله إلا هو، وذلك لكماله العظيم، وأحسانه الشامل، وتدبيره العام، وكل إله غيره فأنه باطل، لا يستحق العبادة مثقال ذرة، لأنه فقير عاجز ناقص لايملك لنفسه ولا لغيره شيئاً))(٦٠). ((لذلك فأن الجلال والكمال المطلق كلها لله لايمكن أن يتصف بها غيره، فكذلك العبودية الظاهرة والباطنة كلها حقه تعالى الخاص الذي لا يشاركه فيه مشارك بوجه حق)) (٦١).

أن الأمثال القرآنية كثيرة لأثبات توحيد الألوهية ومن هذه الأمثال ما يخص المقارنة بين التوحيد والشرك ، والمقارنة بين الموحد والمشرك، وكذلك عن بطلان عبادة آلهة المشركين.

أولاً- وأمثال متعلقة بالمقارنة بين الله من جهة وبين المعبودات، من جهة أخرى ولمعرفة هذه المقارنة، نكتفي بمثال واحد- وهو قوله تعالى: {ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ* وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىَ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ}(٦٢).

ضرب الله هذا المثل، والأمثلة الأخرى بعده لنفسه والآلهة التي تعبد من دونه))(٦٣).

ووجه دلالة المثل الأول: هو أنه شبه المعبودات العاجزة بالمملوك العاجز الذي لايقدر لمن يطلبه أي شيء.

وضرب لنفسه المثل بمن يملك الرزق الحسن وهو يعطي من يسأل، ويساعد من يطلبه بما عنده من الرزق الحسن.

وأذا كان لا يستوي العاجز مع القادر والمعطي مع من لا يملك شيئاً فكذلك لا يستوي الإله الحق المالك لكل شيء المعطي لما يشأ مع المعبودات الأخرى. العاجزة التي لا تملك شيئا يعطيه فنتج من هذا أن المستحق للعبادة وحده هو الإله المالك والمعطي.

والمثال الثاني- ((الرجل الأبكم الضعيف البليد- والرجل القوي المتكلم بالعدل. المستقيم على طريق الخير- فلا يسوى عاقل بين هذا وذاك.

فكيف يمكن أن نسوي بين صنم أو حجر وبين الله سبحانه وتعالى وهو القادر العليم -الأمر بالمعروف- الهادي إلى الصراط المستقيم))(٦٤).

هوامش البحث ومصادره

---

(١) اسس البلاغة، جار الله محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار الفكر العربي، لبنان-بيروت (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ص١١. من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والادب.

(٢) التعريفات للجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني (٧٤٠-٨١٦هـ)، مكتبة القرآن ، القاهرة، ص٢٣. نحوي ومتكلم ولد في جرجان . نشأ مهتماً بالعلم . كالأدب والنحو ويعد مؤسس علم البلاغة.

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص٢٣.

(٤) أحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ابو حامد) (ت٥٠٥هـ) ، دار المعرفة ، بيروت، ٨٩/١-٩١.

(٥) ينظر: معارج القبول بشرح سلم الأصول إلى علم الأصول- حافظ علي الحكمي (ت١٣٧٧هـ)، ط٣، احد علماء اهل السنة والجماعة واحد اعلام شبه الجزيرة العربية من قبيلة حكم المعروفة وتعود اصولها الى الحكم احد ابناء سعد العشيرة ، وهو احد اجداد العرب القحطانيين وحافظ هو اسمه وليس المصطلح، دار أبن القيم، الدمام، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

(٦) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، وقد نبه أهل العلم على أن كل أعمال القلوب من شروط (لا اله إلا الله) وأنما نبه الشيخ الحافظ أحمد بن علي الحكمي – على أصولها ٣٢/١.

(٧)ينظر: هذه عقيدتي – د. عائض بن عبدالله القرني (١٤٢٢هـ)، دار جزم ، بيروت، وقد ذكرت على شكل خطب منبرية وطرزت بالعديد من العقائد. وهو كاتب وشاعر واديب اسلامي سعودي في كتابه (لاتحزن) ابرز نتاج له حققت مبيعاته (١٠ مليون جنيه).

(٨) سورة طه، الآيات: ٥-٧.

(٩) سورة الزمر، الآية: ٣٨.

(١٠) الزمر، الآية: ٣.

(١١) سورة لقمان، الآية:١٣.

(١٢) انظر عقيدة التوحيد في القرآن الكريم لمحمد ملكاوي، وهي رسالة ماجستير مخصصة لهذه المسألة.

(١٣) الأعراف، الآية: ٥٩.

(١٤) هود، الآية: ٢٥-٢٦.

(١٥) المؤمنون، الآية: ٢٢.

(١٦) الشعراء، الآية: ١٠٨.

(١٧) نوح، الآية: ٣.

(١٨) الأعراف، الآية: ٦٥.

(١٩) هود، الآية: ٥٠.

(٢٠) المؤمنون، الآية: ٣٢.

(٢١) الشعراء، الآية: ١٢٦.

(٢٢) الأحقاف، الآية: ٢١.

(٢٣) الزمر، الآية: ٦٢.

(٢٤) الأعراف، الآية: ١٨٩.

(٢٥) الروم، الآية: ٢٠.

(٢٦) الجاثية، الآية: ٢٢.

(٢٧) الزخرف، الآية: ١٢.

(٢٨) النمل، الآية: ٥.

(٢٩) النبأ، الآية: ١٤-١٦.

(٣٠) عبس، الآية: ٢٥-٣٢.

(٣١) النمل، الآية: ٥٣.

(٣٢) النمل، الآية: ٦٢.

(٣٣) المائدة، الآية: ١٢٠.

(٣٤) سورة أبراهيم، الآية: ٢٥.

(٣٥) سورة الرعد، الآية:١٧.

(٣٦) جامع البيان للطبري ٣٦٩/٧.

(٣٧)ينظر: الشيخ عبدالرحمن بن سعدي وجهوده في توضيح العقيدة، ص١٥٢. وهو عبد الرحمن بن ناصر السعدي الناصري التميمي – وهو شيخ ابو عبد الله تأثر بأبنه تيميه . وابن القيم والصالح بن عثيمان ، تعلم لدى صالح العثيمان القاضي (١٨٨٩م، عنزه ، السعودية – ت١٩٥٦م)، والأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية للشيخ عبدالعزيز السلمان، ص٤٢-٤٣.

(٣٨) ينظر: شرح القصيدة النونية لابن القيم، شرح الشيخ محمد خليل هراس، ١٣٤/٢.

(٣٩) لقد بحث موضوع أسماء الله – تعالى- الأمام البيهقي، ووزعها مجاميع بحسب معانيها وبين موقف المسلم منها، وقد أغنى وأكفى وغالب كلامه فيها نافع في مجال العمل والسلوك لأنه ابتعد بها عن مناهج النظر والفلسفة، ينظر: الأسماء والصفات: ٤-٩٤، شرح ابن القيم. البيهقي، احمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني البيهقي ، ولد في بيهق – امام ومحدث ومثقف صاحب التصانيف الجليلة – تتلمذه على جهابذة عصره وعلمائهم (و٩٩٤م- سبزوار ، ايران – ت١٠٦٦م، نيشابور، ايران).

(٤٠) مجموعة الفتاوى: لأبن تيميه، الشرك بالله أعظم الذنوب، ج١.

(٤١) الحسنة والسيئة، لابن تيميه ، تقي الدين أبو العباس بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد بن تيميه الحراني الحنبلي الدمشقي (ت٧٢٨هـ).

(٤٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٣.

(٤٣) ينظر: أعلام السنة المنشورة لأعتقاد الطائفة المنصورة للشيخ حافظ الحكمي، ص٥١.

(٤٤) ينظر: الحق الواضح المبين لأبن سعدي ١١٢-١١٣ والفتاوى السعدية لابن سعدي، ص١٠-١١ والشيخ عبدالرحمن بن سعدي وجهوده في العقيدة ، عبدالرزاق العباد، ١٥١-١٥٢.

(٤٥) ينظر: سلم الوصول على علم الأصول، للشيخ حافظ الحكمي، ٢٩.

(٤٦) الأسماء والصفات- للبيهقي: ٤-٩٤، وهو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، من أئمة الحديث، نشأ في بيهق ، رحل إلى بغداد ، له معرفة السنن والأثار، الترغيب والترهيب، وغيرها كثير (ت-٤٥٨هـ) ، (١٠٦٦م).

(٤٧) البقرة، الآية:٢٩.

(٤٨) آل عمران، الآية: ١٥٦.

(٤٩) البقرة، الآية: ١٠٧.

(٥٠) الحج، الآية: ٥٦.

(٥١) ينظر: دعوة التوحيد، ص٣٩. محمد خليل هراس، العالم الأزهري ، أحد أبرز دعاة وعلماء الأزهر وجمعية أنصار السنة المحمدية (١٩١٦-١٩٧٥م).

(٥٢) القواعد الحسان ، ص١٧-١٨، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي.

(٥٣) سورة مريم ، الآية: ٦٥.

(٥٤) تفسير القرآن العظيم، ٢٤٥/٥ ط الشعب/ لأبن كثير.

(٥٥) ينظر: تيسير الكريم الرحيم ٢١٣/٣ للسعدي.

(٥٦) المصدر السابق، نفس الجزء ونفس الصفحة.

(٥٧) الأعراف، الآية: ١٨٠.

(٥٨) النمل، الآية: ٥٩.

(٥٩) سورة الحشر: الآية: ٢٢-٢٤.

(٦٠) تيسير الكريم الرحيم، ٢٢٥/٣، للشيخ السعدي.

(٦١) القول السديد، للشيخ عبدالرحمن السعدي، ص٥٧-٥٨.

(٦٢) سورة النحل، الآية:٧٥-٧٦.

(٦٣) جامع البيان ٦٢٢/٧. عن تأويل القرآن ، تفسير الطبري للأمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالأمام أبو جعفر الطبري، وهو من أشهر كتب التفسير.

(٦٤) في ظلال القرآن ٢١٨٤/٤ ط الشرق، لسيد قطب حسين الشاذلي المعروف سيد قطب، وهو ثلاثين جزءاً (١٣٢٤-١٣٨٦هـ/ ١٩٠٦- ١٩٦٦م) كاتب وشاعر وأديب ومنظر سياسي.

المصادر باللغة الانكليزية:

1. Foundations of Rhetoric, Jarallah Mahmoud bin Omar bin Muhammad bin Omar Al-Khwarizmi Al-Zamakhshari, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Lebanon - Beirut (1424 AH / 2004 AD), p. 11. From the imams of knowledge of religion, interpretation, language and literature.
2. Definitions of Al-Jurjani, Sayyid Sharif Ali bin Muhammad bin Ali Al-Jurjani (740-816 AH), Quran Library, Cairo, p. 23. Grammar and speaker, born in Gorgan. He grew up interested in science. As literature and grammar, he is the founder of the science of rhetoric.
3. See: the previous source, p. 23.
4. Biology of Religious Sciences, Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali al-Tusi (Abu Hamid) (died 505 AH), Dar al-Maarifa, Beirut, 1/89-91.
5. See: Ma'arij al-Aqbal, an explanation of the ladder of assets to the science of origins - Hafez Ali al-Hakami (d. 1377 AH), 3rd edition, one of the scholars of Ahlus Sunnah wal Jama'ah and one of the flags of the Arabian Peninsula from the well-known Hakam tribe. Its origins go back to al-Hakam, one of the sons of Sa'd the clan, and he is one of the ancestors of the Qahtani Arabs. Hafez is his name and not the term, Dar Ibn al-Qayyim, Dammam, 1415 AH / 1995 AD.
6. Ma'arij al-Aqbal with an explanation of the ladder of access to the knowledge of the fundamentals, and the scholars have warned that all the actions of the hearts are from the conditions of (there is no god but God), but Sheikh Al-Hafiz Ahmed bin Ali Al-Hakami cautioned - on its origins 1/32.
7. See: This is my belief - Dr. Ayedh bin Abdullah Al-Qarni (1422 AH), Dar Jazm, Beirut. It was mentioned in the form of pulpit sermons and embroidered with many beliefs. He is a Saudi Islamic writer, poet and writer in his book (Do not be sad), his most prominent product, which has achieved sales (10 million pounds).
8. Surah Taha, verses: 5-7.
9. Surat Az-Zumar, Verse: 38.
10. Az-Zumar, Verse: 3.
11. Surat Luqman, Verse 13.

12. See the doctrine of monotheism in the Holy Qur'an by Muhammad Malkawi, a master's thesis dedicated to this issue.
13. Al-A'raf, Verse: 59.
14. Hood, Verse: 25-26.
15. The Believers, Verse: 22.
16. The Poets, Verse: 108.
17. Noah, verse: 3.
18. Al-A'raf, Verse: 65.
19. Hood, Verse: 50.
20. The Believers, Verse: 32.
21. The Poets, Verse: 126.
22. Al-Ahqaf, Verse: 21.
23. Az-Zumar, Verse: 62.
24. Al-A'raf, Verse: 189.
25. Al-Rum, verse: 20.
26. Al-Jathiya, Verse: 22.
27. Al-Zukhruf, Verse: 12.
28. The Ants, Verse: 5.
29. An-Naba, verse: 14-16.
30. Abs, Verse: 25-32.
31. The Ants, Verse: 53.
32. The Ants, Verse: 62.
33. Al-Ma'idah, Verse 120.
34. Surat Ibrahim, verse: 25.
35. Surat Al-Ra'd, Verse 17.
36. Jami' al-Bayan by al-Tabari 7/369.
37. See: Sheikh Abdul Rahman bin Saadi and his efforts to clarify the doctrine, p. 152. He is Abd al-Rahman bin Nasser al-Saadi al-Nasiri al-Tamimi - the sheikh of Abu Abdullah, who was influenced by his son Taymiyyah. Ibn al-Qayyim and al-Salih bin Uthaiman, educated with Salih al-Uthaiman al-Qadi (1889 AD, Anza, Saudi Arabia - d. 1956 AD), and fundamentalist questions and answers on the Wasitiyya doctrine of Sheikh Abdulaziz al-Salman, pp. 42-43.
38. See: Explanation of the Nouniya Poem by Ibn al-Qayyim, Explanation of Sheikh Muhammad Khalil Harras, 2/134.
39. The subject of the names of God - the Most High - was discussed by Imam al-Bayhaqi, and he distributed them in groups according to their meanings

and the Muslim's position on them. Explanation of Ibn al-Qayyim. Al-Bayhaqi, Ahmad bin Al-Hussein bin Ali bin Musa Al-Khorasani Al-Bayhaqi, was born in Bayhaq - an imam, modernizer and intellectual of the owner of the great classifications - a student of the geniuses of his time and their scholars (994 AD - Sabzevar, Iran - d. 1066 AD, Nishapur, Iran).
40. Collection of Fatwas: by Ibn Taymiyyah, Shirk with God is the Greatest Sin, Part 1.
41. The Good and the Bad, by Ibn Taymiyyah, Taqi Al-Din Abu Al-Abbas bin Abdul Halim bin Abdul Salam bin Abdullah bin Abi Al-Qasim bin Muhammad bin Taymiyyah Al-Harani Al-Hanbali Al-Dimashqi (d. 728 AH).
42. Surat Al-Baqarah, Verse: 163.
43. See: Flags of the Published Sunnah for the Belief of the Victorious Sect by Sheikh Hafez Al-Hakami, p. 51.
44. See: The Clear Truth by Ibn Sa`di 112-113, Al-Fatwa Al-Sa`diyyah by Ibn Sa`di, p.
45. See: The ladder of access to the science of assets, by Sheikh Hafez Al-Hakami, 29.
46. The Names and Attributes - by Al-Bayhaqi: 4-94, and he is Ahmed bin Al-Hussein bin Ali bin Musa Abu Bakr Al-Bayhaqi, one of the imams of hadith, he grew up in Bayhaq, he moved to Baghdad, he has knowledge of the Sunnahs and effects, encouragement and intimidation, and many other (T-458 AH). , (1066 AD).
47. Al-Baqarah, Verse 29.
48. Al Imran, Verse: 156.
49. Al-Baqarah, Verse: 107.
50. Hajj, verse: 56.
51. See: The Call to Unity, p. 39. Muhammad Khalil Harras, the Azhari scholar, one of the most prominent preachers and scholars of Al-Azhar and the Ansar al-Sunna Muhammadiyah Society (1916-1975 AD).
52. Al-Qaida Al-Hassan, p. 17-18, by Abdul Rahman bin Nasser Al-Saadi.
53. Surat Maryam, verse: 65.
54. Interpretation of the Great Qur'an, 5/245 i Al-Sha`b/ by Ibn Kathir.
55. See: Tayseer Al-Karim Al-Rahim 3/213 by Al-Saadi.
56. Previous source, same part and same page.
57. Al-A'raf, Verse: 180.
58. The Ants, Verse: 59.

59. Surat Al-Hashr: Verse: 22-24.
60. Tayseer Al-Karim Al-Rahim, 3/225, by Sheikh Al-Saadi.
61. The Good Saying, by Sheikh Abdul Rahman Al-Saadi, pp. 57-58.
62. Surat An-Nahl, verse: 75-76.
63. Jami` al-Bayan 7/622. On the interpretation of the Qur'an, Tafsir al-Tabari of Imam Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katheer bin Ghaleb, famous as Imam Abu Jaafar al-Tabari, and it is one of the most famous books of interpretation.
64. In the Shadows of the Qur'an 4/2184 A.D. Al-Sharq, by Sayyid Qutb Husayn al-Shazli, the well-known Sayyid Qutb, and it is thirty volumes (1324-1386 AH / 1906-1966 AD), a writer, poet, writer and political theorist.

الصعوبات التي تواجه طلبة السادس الادبي في دراسة مادة التاريخ الحديث والمعاصر من وجهة نظر نظرهم

The difficulties facing literary sixth students in studying modern and contemporary history from their point of view

حليمة خلف شوكة صالح

Halima Khalaf Shawka Saleh

مدرس مساعد

Assistant Teacher

ماجستير طرائق تدرس التاريخ

Master's degree methods taught history

وزارة التربية الرصافة الاولى / ع. الفراهيدي للبنين

The Ministry of Education Rusafa 1 / middle school. Al Farahidi for boys

07724517743 ٠٧٧٢٤٥١٧٧٤٣

البريد الالكتروني resafa1@r1.epedu.gov.iq

- تاريخ استلام البحث ١٢ / ٨ / ٢٠٢١ م
- تاريخ قبــول النشر ٢٠ / ٩ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

يهدف البحث الى معرفة صعوبات دراسة مادة التاريخ الحديث والمعاصر وحلولها المقترحة من وجهة نظر طلبة السادس الادبي في المدارس الثانوية التابعة لمديرية التربية الرصافة الاولى–بغداد،تكون مجتمع البحث من طلبة مرحلة السادس الادبي،والبالغ عددهم(150)طالب وطالبة,ولتحقيق هدف البحث اختارت الباحثة الاستبانة أداة لبحثها,واستخدمت الوسائل الاحصائية الاتية (معامل ارتباط بيرسون– ومعادلة فيشر – والوزن المئوي).إذ اظهرت النتائج وجود عدد من الصعوبات الحقيقة المتحققة الخاصة بدراسة مادة التاريخ الحديث والمعاصر للسادس الادبي ،كما دلت البيانات عن وجود صعوبات غير حقيقية تم تشخيصها من وجهة نظر الطلبة .وفي ضوء ذلك وضعت الباحثة عدة استنتاجات وتوصيات ومقترحات.

الكلمات المفتاحية(صعوبات–كتاب التاريخ الحديث –حلول مقترحة)

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الاول / مشكلة البحث

يرتبط الدور الاساسي والمهم بأهميته التنظيم المنهجي القائم على المواد الدراسية التي تقتضي الضرورة تأليف كتاب مدرسي خاص يغطي جميع مقرراته يجعل الطلاب أكثر استعداد وشوقاً لتعلم المادة المقررة في المنهج ويوفر للمدرس مرجعاً ميسراً يساعده على تحسن التحصيل الدراسي للطلبة(محمود،44:2001)،يشكل الكتاب اهم المصادر العلمية لاكساب المتعلمين المعارف والاتجاهات والقيم والمبادىء والحقائق المختلفة وهو بمثابة قاعدة علمية سليمة تمثل الكم المتكامل من المعارف والمعلومات التي تجعل المتعلم قادراًعلى الفهم والتحليل الى جانب المصادر الاخرى (مصلح، 82:2010).

نظرا لاهمية الكتاب للمتعلمين تركزت جهود المسوؤلين في مجال التربية والتعليم بعملية تقييم الكتاب كونه أداة فاعلة في عمليتي التعليم والتعلم،والوصول الى ادوات تقييمية تتسم بالدقة والعلمية والموضوعية وتحليل المعلومات،ومعالجة جوانب الضعف وتوفير النمو المتكامل السليم من اجل اعادة تنظيم البيئة التعليمية(عودة،2002: 45).

وينبغي ضرورة المواءمة بين مضمون الكتاب واتجاهات الطلبة من حيث صعوبة اللغة وطبيعة عرض المادة والكشف عن نواحي القصور والقوة في العملية التعليمية بقصد تحسينها وتطويرها بما يحقق الاهداف المتوقعة، ويُعد المنهج عملية تشخيصية وعلاجية ووقائية ووسيلة تساعد على معرفة مدى ماتحقق من الاهداف ووضع المقترحات لتصحيح المسار التعليمي(مصطفى،2003: 175).

تعُد عملية تشخيص صعوبات الكتاب احد جوانب المنهاج وهي عملية دقيقة ومعيارية تؤدي الى تطويرالمنهج وذلك بالحذف والاضافة والتعديل،فضلا عن جوانبها الايجابية في فهم محتوى الكتاب وتحسين طرائق تدريسه،وتوضيح مافي الكتاب من انشطة ووسائل تعليمية متنوعة،الامر الذي يؤدي الى زيادة فاعلية استخدامها (الدويكات،43:1996)،ولما كان

الكتاب من العناصر المهمة في العملية التعليمية فان اعادة النظر والمراجعة والتعديل جزء من متطلبات التعليم،من هنا فان مشكلة البحث تتمحور حول كتاب التاريخ الحديث والمعاصرللصف السادس الذي يتم اعتماده للتدريس من قبل لجنة المناهج في وزارة التربية–العراق،وما اشتمل عليه من مفاهيم ومعارف وحقائق ومعلومات تاريخية، تشكل في بعض محتواها عائقا لعدم فهمها واستيعابها من قبل الطلبة، وترى الباحثة ان التطورات المتسارعة في مجال التقنيات التكنولوجية الحديثة جعل من تطوير الكتب المدرسية امرا ضروريا ،لبناء اتجاهات ايجابية لدى المتعلمين،وبالتالي بناء الشخصية القوية المتمكنة على استخدام التفكير التاريخي الناقد وعدم الاعتماد على الحفظ والتلقين للمعلومات، واهمية بناء الكتاب المدرسي بشكل يتناسب واحتياجات المتعلمين ومساعدتهم على تحقيق نتائج جيدة من خلال الانشطة والاساليب التي تتوافق مع طموحاتهم ورغباتهم، من الملاحظ أن كتاب مادة التاريخ الحديث والمعاصر ،المُعد للتدريس في مدارس العراق الثانوية ،يعاني من وجود صعوبات حقيقية تواجه طلبة السادس منها كثافة المحتوى وكثرة السرد في موضوعات متكررة وقلةالاهتمام بتحليل المعلومات ،لذا تتضح مشكلة البحث في تشخيص الصعوبات التي يتضمنها المنهج ومدى فعاليته في تحقيق ادوات علاجية تسمح بتطوير المنهج وتحسين مستوى الكتاب ويمكن تحديد مشكلة البحث الحالي بالنقاط الاتية:

–التذمر والشكوى التي أبداها العديد من الطلبة وتدني درجاتهم من خلال مقابلة عدد من الطلبة.

–شعور الباحثة بهذه المشكلة كونها اختصاص مادة التاريخ وقامت بتدريسها لطلبة السادس الادبي.

والبحث الحالي ،محاولة جادة للتعرف على هذه الصعوبات بغية اقتراح معالجات لها.

ثانيا-أهمية البحث

ان عملية التربية والتعليم ليست مجرد خدمات تقدمها المؤسسات التربوية والتعليمية كونها تمثل استثمار وطني وقومي وتحقيق اهدافها يؤدي الى نتائج تكون رافدا داعما لسياسات الدولة الاستراتيجية في التنمية البشرية والاقتصادية، الامر الذي يتطلب من جميع المؤسسات التربوية والتعليمية الاستمرارية في العمل لتطوير فلسفتها،واساليب التعليم واهدافه ،وتقويم البرامج التربوية القائمة على اسس علمية موضوعية دقيقة(الصمادي،41:2004).

تواجه المؤسسات التربوية مشكلات وتحديات تفرضها طبيعة العصروما يشهده من الانفجار المعرفي في مجال التكنولوجيا والتعليم،لذا تسعى المؤسسات للحفاظ على التراث الثقافي كونه يمثل ارث ثقافي تناقل عبر الاجيال المتعاقبة وما تحتمه المسوؤليات من الحفاظ عليه وصيانته لانه جزء لا يتجزأ من حضارة الاجيال المتعاقبة،ان اهمية البحث الحالي لتشخيص ومعرفة الصعوبات والمعوقات التي تواجه طلبة السادس الادبي في دراسة مادة التاريخ الحديث والمعاصر ،لاننا نتعامل مع مجموعة من السمات كالميول والقدرات العقلية والتحصيل التي تختلف من متعلم الى اخر بمعنى ان المتعلمين يختلفون في درجة امتلاكهم لسمة معينة وهي تختلف ايضا في صفات الشخصية المتعلمة(الصمادي18:2004).

-**أهداف البحث**:يسعى البحث الحالي الى معرفة صعوبات تدريس كتاب التاريخ للصف السادس الادبي المعتمد تدريسه في المدارس الثانوية والاعدادية في العراق،من وجهة نظر الطلبة.

-**حدود البحث:** يقتصر البحث الحالي على:

-المكان:المدارس الثانوية والاعدادية الحكومية التابعة لمديرية الرصافة الاولى-بغداد.

-الزمان:تم اجراء هذا البحث في الفصل الثاني للعام الدراسي 2019-2020.

- البشرية: مرحلة السادس الادبي .

تحديد المصطلحات:

الصعوبة (Difficulty) عرفها:

-(جابر1987): بأنها حالة حيرة وقلق تتملك فكر الانسان وتدفعه الى التأمل والتفكير لايجاد حل أو جواب للخروج من الحيرة.

التعريف الاجرائي للصعوبة: كل مايواجه طلبة مرحلة السادس الادبي في المدارس الثانوية والاعدادية ،من صعوبات في تدريس مادة التاريخ الحديث والمعاصر، وتحول دون تحقيق هدف او اكثر من اهداف تدريسه ودراسته.

الفصل الثاني/الاطار النظري والدراسات السابقة

الاطار النظري: ان التاريخ له طبيعته الخاصة واهدافه التي يسعى الى تحقيقها لعل ابرزها تنمية الروح الوطنية البناءة والولاء للوطن والاعتزاز به وفهم الحاضر واستخلاص الدروس والعبر من الماضي وبناء قاعدة رصينة لاتجاهات المستقبل عند المتعلمين لذا اصبح من الضرورة احداث تغيرات في دراسة التاريخ للمتعلمين واكتسابهم القدرة على تقويم النصوص التاريخية ونقدها وتمكينهم من البحث وتقصي الحقائق وتزويدهم بالجانب المعرفي الذي يشكل جزا من ثقافتهم العامة(ابو سريع،13:2008)، والتاريخ علم يعتمد على عدد من النظريات والوسائل التي تشترك فيها العلوم الاخرى فضلا عن ادواته المعرفية المتعددة وتؤكد النظم التعليمية الحديثة على ضرورة تحديث المناهج والمحتوى ووسائل التقويم ومعالجة الصعوبات التي تواجه الطلبة في المحتوى التعليمي وتطوير الادوات المعرفية والانشطة والوسائل التعليمية وتطوير الطرائق التدريسية ورفد الكوادر التدريسية بالتقنيات التكنولوجية وتسهيل استخدامها لما يصب في مصلحة الطلبة لاجل الوصول الى تحقيق الاهداف التربوية(Suffok,1982:p,264).

صعوبات المادة الدراسية في كتاب التاريخ الحديث والمعاصر

ان لموضوعات التاريخ اهمية ودورا كبيرا في تثقيف الدارسين كونها تهتم بتلك القوانين التي تفسر تاريخ البشرية ونشوء الحضارات وتدهورها وفق المصادر التاريخية المتوافرة بين ايدينا،ان موضوعات هذه المادة تدور حول معنى التاريخ والحوادث التاريخية واستنباط القوانين العامة التي تتطور وتتغير بموجبها الامم وفهم مجرى التاريخ في ضوء نظرية معينة تهتم بالتفسير للاحداث التاريخية التي لا تُعد مجرد سرد وتفسير للوقائع وانما يستدعي الامر البحث عن القوانين الثابتة التي تتخطى الزمان والمكان ولاتفسر وفق المصادفات والاهواء وتحتاج الى مدرس متمكن يعمل على توصيل المعلومات والخبرات والمعارف للطلبة ،فهو الاساس في تنفيذ ومتابعة المناهج بدرجة عالية من الاتقان واتصاله بطلبته وادارته للعديد من الحوارات والمناقشات داخل غرفة الصف وخارجه، والتي من خلالها يستطيع المدرس ان يشخص جوانب الضعف في المادة الدراسية ويُعد المفتاح الرئيس لانجاح العملية التربوية وهو الخبير في تحقيق اهدافه التربوية والتعليمية(الخزاعلة وآخرون،24:2011).

على الرغم من كل الدعوات التي تؤكد على ضرورة دراسة التاريخ لاهميته نجد في المقابل دعوات وصرخات اخرى تنادي بعدم اهميته والتقليل من شأنه وتتفق الباحثة مع عثمان الذي اشار الى ان العديد من الطلبة تبدو لهم موضوعات مادة التاريخ اقل تشويقا قياسا بموضوعات المواد الدراسية الاخرى وتترك لديهم انطباعات سلبية لانهم يعتقدون ان محتوى هذه الموضوعات غير مترابط ويحتوي على تفاصيل جانبية (عثمان،2012: 3).

تحديد اهداف مادة التاريخ في مراحل التعليم الثانوي ماقبل الجامعة

لا تقتصر كتابة اهداف التاريخ على عرض المتغيرات التي تطرأ على الاوضاع السياسية والجغرافية بل ياخذ بالحسبان جميع علوم الاثار والوثائق والانساب واللغات وغيرها من العلوم وان امكانية قراءة التاريخ ينبغي ان تكون بمقياس محدد لكل عصر لاسيما ان وسائل الوصول الى الحقيقة تتطور بتطور العصور وان جميع مصادر التاريخ تشكل ارثا حضاريا خلفته

الاجيال المتعاقبة والافادة منه لاستخلاص العبر والدروس(مرعي ومحمد،2000: 21)،ومن ابرز الاهداف العامة لتدريس التاريخ هي:

1.تنمية روح البحث العلمي القائم على التعرف والفهم والتحليل والتعليل والنقد والتوليف والتقويم واكتساب المهارات العلمية والاستدلال والاجتهاد والتصنيف ومراعاة الموضوعية والشمولية في النظر الى الاحداث التاريخية وتجنب التعميم واصدار الاحكام المسبقة.

2.ادراك مفهوم الزمن وتسلسله للتمييز بين الماضي والحاضر وربط الفعل الانساني في سياقه التاريخي.

3.تغذية الذاكرة باحداث الماضي ،لان التاريخ يحفظ التراث ويسهم في نقله من جيل الى جيل ،ويعطي صورة واضحة عن الحضارات وعن التطور الذي حصل عبر الاجيال المتعاقبة ويعمل على بناء رؤية انسانية شاملة.

4.ادراك ابعاد التفاعل الحضاري بين مختلف الشعوب بمعزل عن فوارق الجنس والدين والثقافة وغير ذلك واظهار عناصر التواصل بين المنجزات لان النتاج لشعب ما لا يمكن فهمه منفصلا عن اسهامات الشعوب الاخرى التي سبقته او عاصرته.

5.تنمية القيم الاخلاقية التي تشكل نماذج للفضائل السامية والمثل العليا من خلال ابراز صور الشهامة والصدق واستخلاص العبر والدروس التي تشجع الشعوب على مقاومة الظلم والعدوان ومقاومة كل اشكال الاضطهاد والضغوط.

6.تنمية الخيال ومتعة التعرف الى الماضي ،وما يتضمنه التاريخ من احداث وقصص تنقله الينا وقائعه من صور عن ماضي الشعوب وحضارتها (Mink,1987:3).

صعوبات المنهج والمحتوى:

ان النظم التربوية والتعليمية لن تعد كما كانت سابقا في بلدننا بل اخذت صيغا جديدة واصبحت عمليات تحديث المناهج والمحتوى التعليمي مطلبا ضروريا وتجلى ذلك في المحاولات الكثيرة التي اجريت لتطويرها في مختلف بلدان العالم وتاكيد المربين على ان

المناهج تمثل الركن الاساس للعملية التربوية في جميع ابعادهاوتمثل جوهرها ووسائلها وغاياتها ان اهداف المحتوى العلمي والخبرات التربوية التي يسعى الى تحقيقها المختصون لاجل مساعدة المتعلمين للوصول الى تحقيق النمو المتكامل الذي يؤدي الى تعديل السلوكيات واحداث التغيرات المطلوبة (Suffok,1982:p,264)،ان تقييم المحتوى يخضع لمعايير محددة منها:

1-ان يكون ممثلا لاهداف المرحلة والمادة والمستوى العقلي والادراكي والاحتياجات الاساسية.

2-ان يكون صحيحا وخاليا من الاخطاء ويربط موضوعات المحتوى مع موضوعات المواد الاخرى.

3-ان يخلو من الصور والمعلومات التي تتعارض مع تعاليم الدين والاخلاق.

4-ان يتدرج في معالجة جوانب الضعف ويتسم بتوازن محتواه ويشتمل على قدر مناسب من الاسئلة والاختبارات(السعدني،2009: 122).

الوسائل التعليمية لتدريس مادة التاريخ

تطمح التربية ان تقدم للطالب المزيد من المبادىءوالقيم والمعلومات والمعارف والمهارات والانشطة والوسائل التعليمية داخل قاعة الصف وخارجها وللوسيلة التعليمية دور كبير في العمل على تهيئة موقف الخبرة المناسبة امام الطلبة ويتم تقييم الوسائل التعليمية ومدى افادتها للطلبة في ضوء معايير مدروسة منها ان تتسم الوسيلة بالتنوع وتتناسب مع المستوى العقلي والادراكي والجسمي للطالب(صبري والرافعي،2008: 121).

ينبغي على مدرس التاريخ ان يربط بين الوسائل التعليمية الخاصة بمادة التاريخ وبين محتوى واهداف الكتاب المقرر لاسيما ان استخدام الصور الاثرية تجسد الحقائق التاريخية عند عرضها في الدرس، وتسهم تلك الوسائل على اثارة التفكير عند الطلبة بمجريات الاحداث التاريخية وان تشمل الانشطة موضوعات كتاب التاريخ بشكل منظم ومتوازن تساعد المتعلمين

على الادراك والاستيعاب لتلك الموضوعات،كما انها تراعي الفروق الفردية بين الطلبة (العزاوي،2007: 55).

وترى الباحثة ان الوسائل والانشطة التي يستخدمها مدرس التاريخ في قاعة الدرس تُعد عنصر مهم في مساعدة الطلبة على فهم المادة التاريخية لا سيما الخرائط التاريخية والاقراص التي تحوي على افلام وثائقية تنقل الصورة الواقعية لاذهان الطلبة الذين يراودهم الشك في بعض الحقائق التاريخية وان القيام بالسفرات العلمية للمتاحف يسهم في تشويق الطالب لدراسة التاريخ ومعرفة اسراره ،وكيف استطاع الانسان القديم على مر عصوره ان ينشىء حضارات عريقة لاتزال شاخصة ليومنا هذا، والزيارات والسفرات للمناطق الاثرية تُعد تطبيق عملي لما يتم دراسته نظريا بكتاب التاريخ من موضوعات تسترعي انتباه الطلبة وتحفزهم على اثارة العديد من التساؤلات عن الامور التي تبدو غامضة للطلبة اثناء الدرس، فضلا عن ان تلك الاماكن تحولت الى وجهات سياحية مهمة للبلدان وتستقطب السياح والمستكشفين وهواة التاريخ والاثار لزيارتها والكشف عن اسرارها ومعرفة الكثير من الطلاسم والاساطير التاريخية.

صعوبات الاداء التدريسي لمادة التاريخ

ان معاناة عملية التدريس في مادة التاريخ الحديث والمعاصر للصف السادس الادبي تتمثل في عدم توفير الوسائل التعليمية التي تتطلبها دراسة مادة التاريخ كونها مادة جافة ،تتطلب المزيد من المهارات لمدرس هذه المادة التي تسهم في ايصال المعلومات التاريخية للطلبة بطريقة سهلة ومفهومة وتراعي الفروق الفردية للطلبة ومدى استيعابهم وفهمهم للمادة التاريخية دون ضجر او ملل،ويتحقق الاداء التدريسي الجيد عندما يمتلك المدرس لمجموعة من الاساليب والمهارات والخبرات التي يقوم بادائها داخل قاعة الصف وخارجه، وامتلاك المدرس لعمليات التدريس التي تمر بمراحل "التخطيط–التنفيذ–التقويم"(اللقاني،2001).وان يكون المدرس قادرا على تبني استراتيجيات تنمية التفكير التاريخي والتي تؤكد على:

1–ادراك الطلبة للعلاقات الجديدة وتقديم افكار ومنتجات فريدة مميزة لذاتية المتعلم وتفريده.

2-انطلاق المتعلم للتفكير التاريخي بطرق تباعدية واستقلالية متحررة.

3-توصل الطالب الى مظاهر الابداع دون تحديد تخطيط مسبق.

4-التفاعلات الانسانية في مواقف التدريس بين المدرس وطلبته والذي يؤدي بدوره الى اكساب المدرس والطالب لمهارات الاداء المبدعة(شحاتة،66:2005).

يستدعي الاداء التدريسي الجيد القيام بسلسلة اجراءات تدريسية متعددة تتسم بالمرونة التي بدورها تحفز قدرة المتعلمين نحو الدرس ويتطلب هذا ان يطور المدرس طرائق تدريسه دون الاعتماد على طريقة تدريسية واحدة واستخدامه لوسائل مثيرة في التدريس،واحترامه لاتجاهات الطلبة وميولهم والاهتمام بهم وتشجيعهم على عرض طرائقهم الخاصة في حل مشكلاتهم ومناقشتها (صبحي،8:1972).

الاتجاهات الحديثة في تدريس التاريخ وانعكاساتها على المدرس والطالب.

اصبح تقديم كميات من المعرفة للمتعلم على مدى سنوات عديدة دون مراجعة او تطوير يعد أمراً متناقضا مع ماتتميز به المعرفة من تطوير شامل وواسع،ولعل ما يؤكد ذلك ،التساؤلات التي يعبر عنها الطلاب والتي تعد كرد فعل لتأثرهم بالوسائل التكنولوجية الحديثة والظروف والتطور الذي يمر به المجتمع(محمد،2018: 7)،ونتيجة لذلك ظهرت بعض المفاهيم والمبادىء والقيم والاتجاهات الحديثة التي ينبغي ان تتضمنها مناهج التاريخ منها:

1-أهمية دراسة التاريخ المحلي وربط الطالب بأحداث البيئة المحلية.

2-دراسة التاريخ القومي سواء على مستوى الدول او التجمعات والقوميات المختلفة.

3-دراسة التاريخ العالمي والاتجاهات والقيم الدولية الحديثة مثل:"السلام-الديمقراطية-احترام قيم الجوار-التسامح-التفاهم الدولي-الاعتماد المتبادل-حرية الراي-سيادةالقانون-الامن المشترك-العدل والمساواة-المشكلات الدولية كالصراع النووي والفقر وحقوق الاقليات والحدود السياسة.

4-استخدام مداخل وأساليب جديدة في تدريس التاريخ تنمي مهارات التفكير التاريخي،والتفكير الابداعي مثل:الكمبيوتر والادلة التاريخية والمصادر الاصلية والاكتشاف. لذا اصبحت النظرة الجديدة في تعليم التاريخ تؤكد على:

-الانتقال من الاهتمام بتعلم المعلومات والحقائق الى الفهم والتفسير والتعليل وحل المشكلات.

-الانتقال الى التعليم الادراكي المؤثر وذي فاعلية .

-الانتقال من مفهوم زمني عن التاريخ الى مفهوم إنشائي حديث عن التاريخ.

-الانتقال من أسلوب تعليمي سائد يعتمد على الحفظ والتذكر الى اسلوب تعليمي يعتمد على الاكتشاف للتوصل للمعلومات والحقائق.

-مساعدة الطلبة ان يتحولوا الى باحثين في الاحداث التاريخية ،عن طريق التحليلات للوقائع التاريخية وكشفها والتوصل الى استنتاجات علمية.

-تنمية مهارات التفكير التاريخي،والتفكير الابداعي بدلاً من حفظ المعلومات وتذكرها.

-اختيار الطلبة للموضوعات التي يفضلون دراستها،والتي ترتبط بميولهم ،وتحقق رغباتهم واتجاهاتهم المستقبلية(عبد الوهاب،6:1996).

ان شرح المدرس والقيام بانشطة عملية تحليلية تتفق مع ميول الطلبة وامكانياتهم،واختيار قضية ما, واقتراح بعض الحلول الممكنة والمتاحة لها، يتطلب تصميم الخبرات التعليمية التي تتفق مع اتجاهات وميول ورغبات الطلبة المتغيرة ويمكن ان يتحقق ذلك:

1-تحليل الوثائق العامة(كالصحف ،المجلات، التقارير الحكومية،الوثائق السياسية والادبية).

2-تحليل الوثائق الخاصة(خطابات،يوميات،سجلات المحاضر الرسمية،قوائم مختلفة).

3-تحليل البقايا والمخلفات المادية(طرق،كبارى،مباني،حصون وقلاع،ادوات،اواني فخارية،اسلحة....)

4-تحليل المواد غير المطبوعة (الصور،الرسومات،تسجيلات الفيديو والتلفزيون، الافلام السينمائية التسجيلية...).

5-مقابلات شخصية،متابعة وملاحظة الاحداث الجارية.(عبدالوهاب،88:1996).

وترى الباحثة ضرورة دراسة التاريخ للموضوعات الاتية" احترام الدول للقوانين الدولية التي تنص على حصص المياه بين الدول،والتعاون الدولي في مكافحة الارهاب والتطرف،والتعاون العسكري بين الدول في اقامة التدريبات العسكرية،واحترام سيادة الدول واستقلالها في اقامة القواعد العسكرية،والتزام وسائل الاعلام والنشر والصحافة بالمعايير المعتمدة وعدم الاساءة والتشهير بالاخرين،حرية طلب اللجوء السياسي وحق الاقامات ومنح الجنسيات ضمن لائحة حقوق الانسان للامم المتحدة،وفض النزاعات بالطرق السلمية وتفعيل مبدأ اصلاح ذات البين وحقن دماء المتنازعين،وقيام اماكن لائقة للمهاجرين والنازحين من الحروب والدمار ، ووضع قوانين دولية تتكفل فيها الدول بضرورة احترام كرامة اللاجئين وتوفير فرص عمل تليق بهم وحمايتهم،وتفعيل المساعدات الدولية بمختلف انواعها وتقديم العون للدول التي عانت من الحروب والاضطرابات، وللدول التي تتعرض للكوارث الطبيعية.

بعض النظريات التي دعت الى التغيير في اساليب التدريس

يطلق على العصر الحالي بعصر الانفجار المعرفي نتيجة للتغيرات والتحولات المتسارعة في جميع مناحي الحياة السياسية منها والاقتصادية والتكنولوجية والعلمية والكم الهائل من المعلومات والقدرة الفائقة للوصول لتلك المعلومات من وسائط تكنولوجية حديثة ومتطورة الامر الذي استدعى الى تغيير الطرق التقليدية المتبعة في المؤسسات الحكومية والتربوية والتعليمية على وجه الخصوص لما لها من ابعاد في بناء الاجيال وتسليحها بعلوم المعارف والخبرات لمسايرة التطور الكبير في دول العالم والخروج من العزلة والانفتاح لعالم جديد عالم التكنولوجيا الحديثة(سليمان،76:1999)،لقد اصبحت عملية تطوير المناهج والوسائل التعليمية وطرائق التدريس والتنوع بالانشطة وبرامج التدريب والاعداد لتهيئة كوادر تاخذ على عاتقها بناء قاعدة اساسية للعلوم والمعارف والخبرات المتطورة لاسيما مرحلة ماقبل التعليم الجامعي التي تعُد

مرحلة هامة من مراحل نمو ادراك الطلبة وتنمية اتجاهاتهم وميولهم وتطلعاتهم المستقبلية (محمد،8:1918).

ان الكثير من برامج التاريخ بالمرحلة الثانوية اصبحت تصمم ليس لاجل اكساب الطلبة للمعلومات والحقائق التاريخية وحفظها واسترجاعها بل لاكسابهم القيم والمفاهيم الحديثة التي تلائم حاجات وميول واهتمامات المتعلمين وتصميمها يساعدهم على التفكير التاريخي الناقد وتعلم المهارات العلمية المتعددة مما يعمل على اثراء مادة التاريخ وتوظيفها الامر الذي يجعل الطلبة يلتمسون اهميتها وفائدتها العلمية والعملية مما يعزز الجانب الايجابي وتحفيزهم واثارة دافعيتهم تجاه مادة التاريخ وبالتالي يعمل على كفاءة التعليم والتعلم (Sauvan,1982:p,12).

الدراسات السابقة/اولا –الدراسات العربية

–دراسة(العميري،2020): هدفت الدراسة التعرف على صعوبات دراسة مادة فلسفة التاريخ وحلولها المقترحة من وجهة نظر طالبات قسم التاريخ بكلية التربية للبنات بجامعة بغداد،واظهرت نتائج الدراسة وجود صعوبات حقيقية متحققة خاصة بدراسة فلسفة التاريخ .

4–**دراسة(عبيدات وهادي،2014)** : (صعوبات دراسة التاريخ والحلول المقترحة لها)، حيث بينت النتائج ان نسبة(78%)من معلمي التاريخ درسو التخصص دون رغبة منهم،وفي ضوء نتائج الدراسة قدم الباحثان عدد من الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات.

الدراسات الاجنبية

–دراسة (Barrel,2002): والتي اكدت على اهمية تنمية مهارات التفكير الناقد في دراسة التاريخ بالمرحلة الثانوية من خلال دراسة التاريخ المحلي والقومي والعالمي.

3–**دراسة (Labbett,1979):** والتي تناولت "واقع تعليم وتعلم التاريخ ،حيث اكدت على ضرورة الاهتمام بميول الطلاب وتنمية قدرتهم على التفكير التاريخي والاهتمام باتجاهات

الطلاب في اختيار المادة التاريخية التي تكون ذات وظيفة في حياتهم.

الفصل الثالث/ منهج البحث واجراءاته:

اولا-منهج البحث: اعتمدت الباحثة في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي كونه مناسبا وطبيعة البحث واهدافه.

ثانيا-مجتمع البحث: تكون مجتمع البحث من طلبة مرحلة السادس الادبي في المدارس الثانوية والاعدادية التابعة لمديرية الرصافة الاولى-بغداد البالغ عددهم(400)طالب وطالبة،ووفقا للجدول الاتي:

يوضح اعداد ونسب افراد مجتمع البحث

ت	اسم المدرسة	عدد االطلاب	عدد الطالبات	النسبة المئوية
1	ث/الشعب للبنين	78		%19.5
2	ع/المركزية للبنات		80	%20
3	ع/صلا ح الدين للبنين	67		%16.75
4	ث/النوارس للبنين	60		%15
5	ع/زها حديد للبنات		55	%13.75
6	ث/طيبة للبنات		60	%15
المجموع		205	195	%100

ثالثا-عينة البحث الاساسية: اختارت الباحثة عشوائيا عددا من الطلاب والطالبات عينة البحث الاساسية بلغ عددهم(150)طالب وطالبة،مانسبته (37.5)من المجموع الكلي لمجتمع البحث البالغ(400) طالب وطالبة ، للعام الدراسي-الفصل الثاني2021-2020.

رابعا-أداة البحث: اختارت الباحثة الاستبانة ،أداة لبحثها الحالي ،واحتوت على ستة مجالات هي (الاهداف العامة-الطرائق التدريسية-المدرسين-الطلبة-محتوى كتاب التاريخ-الاختبارات

التقويمية) وبلغ عدد فقراتها (30)فقرة ،تضمن كل مجال (5) فقرات مثل محتوى كل فقرة منها على صعوبة حقيقية يعاني منها طلبة السادس الادبي بالمرحلة الثانوية .

خامسا–صدق الاداة: عرضت الباحثة فقرات الاداة على مجموعة من المتخصصين في العلوم التربوية والنفسية والتاريخ لمعرفة أرائهم في مدى صلاحية عملية بناء الاداة وصياغة فقراتها،إذ تم مراجعة ملحوظاتهم العلمية حولها ،وتم الاخذ بها ،وعدت فقرات الاداة صالحة اذا نالت على نسبة موافقة(80%) من السادة الخبراء (المحكمين) كمعيار يدل على صلاحية الفقرة من عدمها.

سادسا–ثبات الاداة:أستعمل لثبات الاستبانة معادلة الفاكرونباخ للتحقق من ثباتها،فقد تم قياس الثبات بمفهوم الاتساق الداخلي لفقرات الاداة، إذ بلغ معامل ثبات الاستبانة (0.87)وهذا يدل على انها تتمتع بدرجة عالية من الثبات.

سابعا–تطبيق الاداة:بعد انتهاء الباحثة من اجراءات اعداد الاداة وبنائها وصدقها وثباتها ،تم المباشرة بتطبيقها على عينة البحث الاساسية البالغ عددها (150)طالب وطالبة،في مدة زمنية من (23 – 3– 2021) الى غاية(15– 4– 2021).

ثامنا–الوسائل الاحصائية: اعتمدت الباحثة الوسائل الاحصائية الاتية:

–معادلة الوسط المرجح ،لتحديد درجة الارجحية في استجابات افراد العينة عن كل فقرة.

–الوزن المئوي:لبيان قيمة كل فقرة من فقرات الاداة والافادة منها في تفسير النتائج.

–معادلة الفا كرونباخ.

الفصل الرابع /عرض نتائج البحث وتفسيرها

اولا–عرض نتائج البحث:تتطلب عملية عرض النتائج من الباحثة العودة الى البيانات التي تم الحصول عليها،من خلال تطبيق اداة البحث على طلبة عينة البحث الاساسية البالغ عددهم(150)طالب وطالبة،وفي ضوء اجابات افراد عينة اعتمدت الباحثة الاجراءات الاتية:

أ-احتساب تكرار اجابات الطلبة عن مجالات صعوبات الاداة التي تألفت من ستة مجالات رئيسة لكل مجال منها احتوى على خمس فقرات رتبت تنازليا.

ب-اعتمدت اداة البحث على ثلاث بدائل(صعوبة كبيرة-صعوبة متوسطة-لاتشكل صعوبة).ولحساب الوسط المرجح والوزن المئوي لفقرات الاستبانة،تم اعطاء البديل (صعوبة كبيرة 3درجات)،والبديل(صعوبة متوسطة 2درجتين)،والبديل(لاتشكل صعوبة 1درجة واحدة)،فاصبح مجموع درجات البدائل (6)درجات،واصبح المتوسط الحسابي للاداة الذي وضع لقياس حدة الصعوبة من عدمها(2)درجة,وهذا يعني ان كل فقرة يكون وسطها المرجح (2) اثنان فاكثر تشكل صعوبة حقيقية يعاني منها طلبة عينة البحث الاساسية وعليه ينبغي وضع حلول مناسبة لها.وكل فقرة وسطها المرجح اصغر من (2) اثنان لا تشكل صعوبة حقيقية بالنسبة للطلبة الذين يدرسون مادة التاريخ لمرحلة السادس الادبي،واتضح ان قيمة معدل الصعوبات التي تألفت منها مجالات الاداة الرئيسة كانت مقبولة عند طلبة السادس الادبي،إذ بلغ قيمة معدل الوسط المرجح لمجالات الاداة الرئيسة(2.18)والوزن المئوي(73.09)،إذ تعكس هذه القيم عن وجود صعوبات حقيقية يشعر بها طلبة السادس الادبي عند تفاعلهم مع محتوى مادة التاريخ.

ثانيا-تفسير نتائج البحث وفقا لمجالات الاداة:-

اولا-(صعوبات مجال الاهداف العامة):يتضمن مجال الاهداف العامة لدراسة كتاب التاريخ (5)خمس صعوبات دراسية تراوحت قيم اوساطها المرجحة بين (2.62-1.55) واوزانها المئوية بين (87.33-51.66).

ثانيا-(صعوبات مجال مدرسي مادة التاريخ):تضمن هذا المجال (5)خمس صعوبات دراسية تراوحت قيم اوساطها المرجحة بين(2.57-1.50) واوزانهاالمئوية بين(8566-50.00) .

ثالثا-(صعوبات مجال الطرائق التدريس):تكون هذا المجال من (5)خمس صعوبات ،تراوحت قيم اوساطها المرجحة بين (2.43-1.43) وقيم اوزانها المئوية(1.00-47.66).

رابعا-(صعوبات مجال الطلبة):يحتوي هذا المجال على(5)خمس فقرات تراوح قيم اوساطها المرجحة بين(2.71-1.71)،واوزانها المئوية(91.66-57.00).

خامسا-(صعوبات مجال محتوى الكتاب):يتكون هذا المجال من (5)خمس صعوبات,إذ تراوحت قيم اوساطهاالمرجحة (2.44) واوزانهاالمئوية(2.66-1.54).

سادسا-(صعوبات مجال الاختبارات والتقويم):تضمن هذا المجال (5)خمس فقرات تراوح قيم اوساطها المرجحة بين(2.63-1.21)واوزنها المئوية تراوح بين(87.66-40.33) .

الفصل الخامس/الاستنتاجات التوصيات والمقترحات والمصادر

اولا-الاستنتاجات: في ضوء نتائج البحث توصلت الباحثة الى الاتي:

1.بعض الطرائق المتبعة في التدريس لاتثير دافعية الطلبة نحو مادة التاريخ الحديث والمعاصر للسادس الادبي.

2.عدم الالمام باهداف تدريس التاريخ من قبل الكثير من مدرسي مادة التاريخ.

3.التركيز على الاختبارات التحريرية وترك الاختبارات الشفوية في اعتماد التحصيل الدراسي للطلبة.

4.عزوف الطلبة والشعور بالملل لدراسة مادة التاريخ للسادس الادبي بسبب كثافة المنهج وجفاء موضوعاته.

التوصيات

1.ضرورة تطوير المنهج بما يتناسب وطموحات المتعلمين.

2.اضافة موضوعات الى مادة التاريخ تخص الديمقراطية وحرية الراي وسيادة القانون والتماسك الاجتماعي وحب الولاء للوطن .

3.مراعاة مدرسي مادة التاريخ لمهارات التدريس واساليبها،وضرورة تنظيم دورات تدريبية وفق الاساليب التكنولوجية الحديثة.

4.ضرورة تعريف الطلبة بالاهداف العامة لكتاب التاريخ ،مع مراعاة الفروق الفردية القائمة عند الطلبة.

المقترحات–استكمالا للبحث الحالي تقترح الباحثة اجراء الدراسات الاتية:

1.إجراء دراسة مماثلة للبحث الحالي على مواد تاريخية ومراحل دراسية اخرى.

2.اجراء دراسة اتجاهات طلبة السادس الادبي نحو مادة التاريخ، واثر طرائق التدريس الحديثة في تحصيل طلبة السادس في مادة التاريخ الحديث والمعاصر.

المصادر العربية:

١- ابوسريع، شاهر(٢٠٠٨)،**استراتيجيات التدريس**،ط١،المعتز للنشر والتوزيع، عمان، الاردن.

Abusrai, Shaher(2008), teaching strategies, i1, Al-Mu'taz publishing and distribution, Amman, Jordan.

٢- الخزاعلة، محمد سلمان فياض واخرون (٢٠١١)،**طرق التدريس الفعال**، ط1، دار الصفاء للطباعة والنشر، عمان، الاردن.

Al-Khaza’leh, Muhammad Salman Fayyad and others (2011), Effective Teaching Methods, 1st Edition, Dar Al-Safaa for Printing and Publishing, Amman, Jordan.

٣- الدويكات، عليان(١٩٩٦)،**دراسة تقويمية لكتاب الرياضيات المقرر تدريسه لطلبة الصف التاسع الاساسي في الاردن**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، اربد ، الاردن.

Duikat, Aliyan(1996), a calendar study of the mathematics textbook to be taught to ninth grade students in Jordan, unpublished master's thesis, Yarmouk University, Irbid, Jordan.

٤- السعدني، محمد امين(٢٠٠٩)،**طرق تدريس العلوم** ،مكتبة الرشد للنشر، الرياض، السعودية.

Al-Saadani, Muhammad Amin (2009), Methods of Teaching Science, Al-Rushd Library for Publishing, Riyadh, Saudi Arabia.

٥- الصمادي، عبدالله(٢٠٠٤)،**القياس والتقويم النفسي**،ط1،دار وائل للنشر ،عمان ،الاردن.

Al-Smadi, Abdullah (2004), Psychological Measurement and .Evaluation, 1st Edition, Wael Publishing House, Amman, Jordan.

٦- العزاوي، رحيم يونس كرو(٢٠٠٧)،**مقدمة في المنهج العلمي**، ط1، دار دجلة للطباعة والنشر، عمان، الاردن.

Al-Azzawi, Rahim Younis Crowe (2007), Introduction to the Scientific Method, 1st Edition, Dijla House for Printing and Publishing, Amman, Jordan.

٧- اللقاني، أحمد حسين(٢٠٠١)،**مناهج التعليم بين الواقع والمستقبل**، ط1، دار النشر عالم الكتب، القاهرة، مصر.

Al-Laqani, Ahmed Hussein (2001), Education Curricula between Reality and the Future, 1st Edition, World of Books Publishing House, Cairo, Egypt .

٨- جابر، عبد الحميد جابر(١٩٨٧)،**مهارات التدريس**، ط1,دار النهضة العربية، القاهرة ،مصر.

Jaber, Abdel Hamid Jaber (1987), Teaching Skills, 1st Edition, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Cairo, Egypt.

٩- سليمان، جمال احمد(١٩٩٩٩)،طرائق تدريس التاريخ،ط١،مطبعة الداودي، دمشق سوريا.

Suleiman, Jamal Ahmed(1999), methods of teaching history, i1, Daoudi press, Damascus Syria.

١٠- شحاتة، حسن(٢٠٠٥)،**أساسيات التدريس الفعال في العالم العربي**، ط3، الدار المصرية اللبنانية.

Shehata, Hassan (2005), The Basics of Effective Teaching in the Arab World, 3rd Edition, Egyptian Lebanese House.

١١- صبحي ، أحمد محمود(١٩٧٢)، **في فلسفة التاريخ**، الاسكندرية ، مصر.

Sobhi, Ahmed Mahmoud (1972), in the philosophy of history, Alexandria, Egypt.

١٢- صبري، ماهر الرافعي محب(٢٠٠٨)،**التقويم التربوي أسسه وإجراته** ، مكتبة الرشد ،الرياض ، المملكة العربية السعودية.

Sabry, Maher Al-Rafa'i Moheb (2008), Educational Evaluation: Its Foundations and Procedures, Al-Rushd Library, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

١٣- عبد الوهاب ، علي جودة محمد(١٩٩٦)،**تفضيلات الطلاب والصعوبات التي تواجههم في تعلم التاريخ بالمرحلة الثانوية**، قسم المناهج وطرق التدريس، كلية التربية، القليوبية، مصر.

Abdel Wahab, Ali Gouda Mohamed (1996), Students' preferences and the difficulties they face in learning history at the secondary stage, Curriculum and Instruction Department, College of Education, Qalyubia, Egypt.

١٤- عثمان، شذى محمد(٢٠١٢)،**أثر أسلوب التعليم الالكتروني المباشر في اكتساب المفاهيم التاريخية واستيقانها بمادة التاريخ الاروبي لدى طالبات الصف الخامس الادبي**،رسالة ماجستير غير منشورة،كلية التربية، الجامعة المستنصرية، بغداد.

Othman, Shatha Muhammad (2012), The Effect of the Direct E-Learning Method on Acquisition of Historical Concepts and Their Assurance in European History for Fifth Grade Students of Literature,

Unpublished Master's Thesis, College of Education, Al-Mustansiriya University, Baghdad.

١٥- عودة ، احمد(٢٠٠٢)، **القياس والتقويم في العملية التدريسية-كلية التربية الجامعة الاردنية** ، ط٥، دار الامل للنشر، عمان للنشر، عمان، الاردن .

Odeh, Ahmed (2002), measurement and evaluation in the teaching process-Faculty of Education, University of Jordan, T5, Dar Al Amal publishing, Amman publishing,Amman, Jordan.

١٦- محمد، أحمد هاشم(٢٠١٨)،مشكلات **تدريس تاريخ** العراق المعاصر من وجهة نظر قسم التاريخ –جامعة بغداد، العدد 2، المجلد6، **المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والانسانية** ، الجزائر.

Muhammad, Ahmed Hashem (2018), The Problems of Teaching the History of Contemporary Iraq from the Point of View of the History Department - University of Baghdad, Issue 2, Volume 6, Algerian Journal of Social Sciences and Humanities, Algeria.

١٧- محمود، مصطفى عبد السميع وآخرون(٢٠٠١)،**الاتصال والوسائل التعليمية** ،ط1 مركز الكتاب للنشر.

Mahmoud, Mustafa Abdel Samee and others (2001), Communication and Teaching Aids, 1st Edition, Al-Kitab Center for Publishing.

١٨- مرعي، توفيق احمد، ومحمد محمود الحيلة(٢٠٠٠)،المناهج التربوية الحديثة، دار المسيرة للتوزيع والنشر والطباعة، عمان، الاردن .

Marei, Tawfiq Ahmed, and Mohamed Mahmoud al-Hilla (2000), modern educational curricula, Dar Al-Masirah for distribution, publishing and printing, Amman, Jordan

١٩- مصطفى،خالد مصطفى محمد(٢٠٠٣)،**تقويم كتاب العلوم للصف السادس الاساسي المنهاج الفلسطيني من وجهة نظر معلمي العلوم للصف السادس الاساسي في مديريات التربية والتعليم في محافظات شمال فلسطين**،رسالة ماجستير غير منشورة ،جامعة النجاح الوطنية،نابلس،فلسطين.

Mustafa, Khaled Mustafa Muhammad (2003), Evaluating the Science Book for the Sixth Grade Basic Palestinian Curriculum from the Point of View of Sixth Grade Science Teachers in the Directorates of Education in the Governorates of Northern Palestine, Unpublished Master's Thesis, An-Najah National University, Nablus, Palestine.

٢٠- مصلح،نسيم نصر خميس(٢٠١٠)،**تقويم منهاج الجغرافيا في المرحلة الاساسية العليا في ضوء بعض الاتجاهات العالمية** ،رسالة ماجستير غير منشورة،الجامعة الاسلامية ،غزة ، فلسطين.

Mosleh, Naseem Nasr Khamis (2010), Evaluating the Geography Curriculum in the Upper Basic Stage in the Light of Some Global Trends, Unpublished Master's Thesis, The Islamic University, Gaza, Palestine.Study of Histor,Teaching October, 1988.pp,33-35.

المصادر الاجنبية

1- Mink , Louis O.: Historical Understanding , London , Cornell , University Press , 1987 .

2- Sauvan , Philip : Skills For Modern World History , London , Stanley Tornes , Pub . Ltd , 1982 .

3- Suffok : " The Local History Classroom Project ", Journal of Curriculum Studies , V.10 , N.3 , pp. 263-264 .

السامية ومزاعم اليهود

عرض وتحليل ونقد

Semitism and the allegations of the Jews in it

Presentation, analysis and criticism

د. حازم عدنان أحمد

جامعة بغداد / كلية العلوم الاسلامية

Gmail; hazima820@gmail.com

الباحثة

د. رحمة عبد الجبار ناجي

Dr. Hazem Adnan Ahmed University of Baghdad / College of Islamic Sciences

researcher Dr. Rahma Abdul-Jabbar

• تاريخ استلام البحث ١٥ / ٥ / ٢٠٢٢ م
• تاريخ قبـــول النشر ٢٥ / ٦ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

هدف البحث الى بيان معاني ودلالات (السامية) ، والوقوف على الشعوب التي اندرجت تحت هذا المسمى وفق المعطيات التاريخية والنصوص التوراتية والاخبار القرآني، وقد حقق البحث في نتائجه ان الانتساب اليهودي الى الساميين واستعمالهم لمصطلح السامية هو من اثواب الصهيونية التي ارادته لتحقيق ماربهم السياسية في كسب التعاطف الدولي من جانب ومن جانب اخر السيطرة على ارض فلسطين واعطاء الشرعية الدولية لهم لينمو كيانهم وفق الدعم والتعاطف العالمي بشعارهم المزعوم (معاداة السامية) الذي يدور في فلك مظلومية اليهود.

الكلمات المفتاحية: معاداة/ السامية/ الصهيونية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم:

اما بعد:

فإن مفهوم (معاداة السامية)، الذي استعملته الصهيونية لوصف موجة العداء التي تعرض لها اليهود في أوروبا القرن التاسع عشر كان أحد ارهاصات المنظومة المعرفية الأوروبية وبروز أعتى النظريات العنصرية القومية، أي انه كان خاضعاً بشكل أو بآخر لمقتضيات الظروف والأحداث التي كانت سائدة آنذاك.

ويتم الآن تكييف المفهوم لا ليصف معاداة اليهود وإنما يصف بالتحديد أي نقد يوجه لسياسات ما يسمى بـ(دولة إسرائيل) التي تأسست على إلغاء حق الشعب الفلسطيني وعاثت فساداً في الأرض، والرواية السائدة التي حاكها العقل الصهيوني وروجها محبوه هي ان معاداة السامية تسببت في ظهور أمور أخرى كـ(الهولوكوست)، وأصبح تاريخ اليهود في جميع العصور لايفهم إلا من خلال (معاداة السامية) ، فأسقطوا هذا المفهوم على جميع الاحداث التي حدثت معهم في التاريخ القديم والوسيط.

وقدعملت "دولة إسرائيل" المزعومة على استعمال مصطلح (معاداة السامية) في خطابها الإعلامي لتصوير نفسها دولة تقع تحت ظلم وتمييز عنصري منذ حدوث الهولوكوست وحتى الوقت الحالي، وفي الوقت نفسه تستعملها ذريعة في ملاحقة الأصوات المعارضة وإتهامها بمعاداتها للسامية وهو ما تعتبره الأمم المتحدة شكلاً من أشكال التمييز العنصري والاضطهاد الديني وتحاول "إسرائيل" من خلال استعمال هذه الفرية إسكات معارضيها وحجب الأنظار عن جرائمها الوحشية والقمعية بحق الشعب الفلسطيني، إذ تستغل "إسرائيل" تنامي روح الحرية والمبادئ الإنسانية والعدالة الاجتماعية في العالم الغربي لإثارة تهمة معاداة السامية وعداء اليهود كديانة لتلاحق بها منتقدي سياساتها والمناهضين "لإسرائيل" كقوة احتلال، وقد تم استغلال هذه

البدعة بشكل استراتيجي من قبل اللوبي الصهيوني لإسكات التضامن الدولي مع الشعب الفلسطيني من خلال ربطه بأن أي انتقاد لإسرائيل هو عمل معادٍ للسامية، وهذا هو محض كذب وافتراء واعتداء على حرية الرأي والتعبير واضطهاد الأصوات التي تنتقد السياسات العنصرية والتمييزية للاحتلال الصهيوني وانتهاكه للقوانين والمواثيق الدولية، لذلك أرى من الضروري أن نسلط الضوء في دراستنا هذه على بيان حقيقة الفرية واستغلالها من قبل الكيان الصهيوني وإبراز ما فيه من مغالطات وتناقضات ورؤى عنصرية.

المبحث الأول

التعريف بالساميين وبيان المنظور التوراتي والإسلامي

نوضح في المبحث معنى لفظ (سام) في اللغة وبيان رأي التوراة الذي يعد أصل هذه التسمية (السامية) ونوضح آراء الباحثين ثم نبين موقف الإسلام وباحثيه من هذه التسمية وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول: معنى لفظ (سام) لغةً.

من السمو: أي الارتفاع والعلو، نقول: سموت وسميت مثل علوت وعَلَيْت، وسما الشيء يسمو سُمُواً فهو سام(١).

وقيل أيضاً في معناه: هو اسم مشتق من الرفعة والأصل فيه سمو مثل قنو وإقناء، يقال: مقام سام كمال رفيع ويقال: جنس سامي، ولغة سامية نسبة إلى سام بن نوح(٢).

فالملاحظ من التعاريف أن معنى الاسم هو السمو والارتفاع.

المطلب الثاني: المنظور التوراتي للفظة (سام).

سمي الساميون بهذا الاسم نسبةً إلى سام بن نوح الذي ورد ذكره في التوراة في سفر التكوين، إذ ذكر هذا الاسم للدلالة على مجموعة الأنساب المنحدرة من سام بن نوح وهم (عابر، وآشور، وآرام، ويقطان)(قحطان أبو العرب)، جاء في سفر التكوين: (وسام أبو كل بني عابر أخو

يافث الكبير ولد له كذلك بنون، بنو سام عيلام وآشور وأرفكشاد ولود وآرام، وبنو آرام عُوصُ وحول ... وأرفكشاد ولد شالح ولد عابر إبنان اسم الواحد فالج لأن في أيامه قُسمت الأرض واسم أخيه يقطان ... وهؤلاء هم بنو سام حسب قبائلهم(٣).

وتذكر التوراة في السفر ذاته قصة نوح وبنيه، وإن نوح (عليه السلام) كان رجلاً باراً بمسيرته على أوامر الله، لذلك أنقذه الله وجميع أهل بيته في السفينة التي أمره بصنعها.

جاء في سفر التكوين: (إما نوح فوجد نعمة في عيني الرب وكان نوحاً رجلاً باراً ... وسار مع الله)(٤)، هذا النص يوضح سبب نجاة نوح؛ لأنه رجل صالح ملتزم بالأوامر الإلهية، وجاء أيضاً (وقال الرب لنوح أدخل أنت وجميع بيتك إلى الفلك لأني رأيتك باراً في هذا الجيل)(٥) يدل هذا النص على أن نوحاً وزوجته وبنيه وزوجاتهم هم فقط من نجوا من الطوفان ومن نسلهم تكونت البشرية.

وجاء في السفر ذاته: (وبارك الله لنوح وبنيه، وقال لهم أثمروا وأكثروا واملؤوا الأرض)(٦).

ثم بعد ذلك تذكر التوراة قصة أخرى أن نوحاً بعد نجاته من الطوفان سكر وتعرى، إذ جاء في السفر نفسه (وابتدأ نوح يكون فلاحاً وغرس كرماً وشرب الخمر فسكر وتعرى داخل خبائه فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه أخبر أخويه خارجاً فأخذ سام ويافث الرداء ... وسترا عورة أبيهما... ولما استيقظ نوح من الخمر وعلم ما فعله ابنه الصغير فقال ملعون كنعان عبد العبيد يكون لأخوته وقال مبارك الرب إله سام وليكن كنعان عبداً لهم ليفتح الله ليافث فيسكن في مساكن سام وليكن كنعان عبداً لهم)(٧).

ويفسر علماء اليهود هذه الرواية بقولهم: (سكر نوح بطل الإيمان العظيم ويا له من مثال سيء أمام أبنائه، ولعل هذه القصة وردت لترينا أنه حتى الرجال الأتقياء يمكن أن يخطئوا وإن تأثيرهم السيء يمتد إلى عائلاتهم، ومع إن الناس الأشرار على الأرض قد هلكوا إلا إن إمكانية عمل الشر مازالت موجودة في قلوب نوح وعائلته فإستهزاء (حام) بأبيه أثبت افتقاره الشديد لاحترام أبيه ولاحترام الله، وقد تحققت لعنة الله على هذه الأمة الكنعانية الشريرة عندما دخلوا بنو إسرائيل

أرض الموعد وطردوا الكنعانيين منها، وكانت البركة لنسل سام الذي جاء منهم إبرام ومنه العشائر التي غزت أرض كنعان أيام يشوع)[٨].

إن هذا النص يفضح عنصرية اليهود البغيضة، إذ قصدوا بهذه القصة لعن الكنعانيين سكان فلسطين ونسبوا أنفسهم إلى سام وادّعوا اختصاصهم بذلك ليتسنى لهم إدعاء حق السيطرة على الكنعانيين وأرضهم (فلسطين).

ولنا على في هذا السرد التوراتي ملاحظات عدة:

١. كيف يلام حام وهو لم يفعل شيئاً يستحق اللوم؟

٢. كيف يلعن نوح كنعان بن حام (الذي لم يولد بعد).

فما ذنب كنعان يتحمل ذنب أبيه ـ إذا كان لأبيه ذنب ـ، كما إن لحام أبناء آخرين (كوش . مصرايم . فوط) لماذا خص كنعان من بينهم مع أنه لا شان له؟

من الواضح إن هذه القصة مختلقة لكراهية اليهود الشديدة للكنعانيين سكان فلسطين الأوليين ولرغبة اليهود الشديدة في إيجاد أصل تاريخي ـ ديني مقدس لتبرير لعن كنعان ونسله بدليل أن ذكر حام مرتبط بأنه (أبو كنعان) بينما كان له أبناء أكبر منه، وهذا يدل دلالة واضحة على اختلاق اليهود لمثل هذه الافتراءات التي تبين مدى حقدهم الدفين على نسل العرب والرغبة الشديدة للاستيلاء على أرضهم، وهكذا نرى تعارض النصوص التوراتية فيما بينها حول سيدنا نوح (عليه السلام) فتارة تذكره بالبار الصالح وتارة أخرى تصفه بالسكر والعري[٩].

ويعد هذا النص أول بذرة لما يعرف بـ(السامية)باعتبارها عرقاً يتعالى عن بقية البشر ولو كانوا أخوة أبناء أب واحد[١٠].

وفي ذلك أيضاً قال ابن حزم بعد أن عقد فصلاً يتكلم فيه عن توراة اليهود وتعارضها قائلاً: (إن نوحاً إذ بلغه فعل ابنه حام أبي كنعان قال: ملعون كنعان عبد العبيد يكون لأخوته مستعبداً يبارك الإله ساماً ويكون أبو كنعان عبداً لهم إحسان الله ليافث ويسكن في أخبية سام ويكون أبو كنعان عبداً لهم، ثم نسى نفسه المحرف أو تعاظم استخفافاً بهم فلم يطل لكنه بعد ستة أسطر قال

إذ ذكر أولاد حام فقال بنو حام كوش ومصرايم وفوحا وكنعان "وكوش وَلَدَ نمرود الذي ابتدأ يكون جباراً في الأرض الذي كان جبار سيد أمام الرب... وكان أول ابتداء مملكته بابل" فحصل هذا الخبر تكذيب نوح في خبره ثم العجب كله على أن ما توجبه توراتهم كان ملك نمرود بن كوش بن كنعان بن حام على جميع الأرض ونوح حي وسام بن نوح حي لأن في نص توراتهم أن نوحاً عاش إلى أن بلغ إبراهيم بن تارح ثمانية وخمسين عاماً، وإن سام بن نوح عاش إلى أن بلغ يعقوب وعيصا ابنا إسحاق بن إبراهيم (عليهما السلام) خمساً وأربعين سنة على ما ذكروه من مواليدهم اباً فأباً فما لنا نرى خبر نوح معكوساً وحاشا لله أن يكذب نبي)[١١].

وهكذا بقية الأسفار التوراتية مليئة بالتناقض والانحرافات والخرافات التي فندها العلم، وقد أورد جملة من الباحثين اعتراضاتهم ومناقشتهم على ترتيب الأمم والأجناس في التوراة نذكر منها اعتراضات الباحث الألماني (نولدكه) في كتابه (اللغات السامية) بقوله: إن ترتيب الأمم في سفر التكوين مبني على اعتبارات سياسية وثقافية وجغرافية، لا على ظواهر تاريخية ولغوية ويعترض على هذه التسمية بجملة اعتراضات[١٢]:

١. إن هناك أقواماً ساميين على ما ذكرته التوراة ولا يتكلمون بلغة سامية كالعيلاميين[١٣]، فهم ساميون بنص التوراة ولغاتهم ليست من اللغات السامية.

٢. هناك لغات سامية والناطقون بها غير ساميين ولا يجمعهم بالأمم السامية أصل قريب مثل الأحباش، فلغتهم سامية وهم من الجنس الحامي، ويذهب الدكتور أحمد سوسة إلى تأييد رأي نولدكه فيقول: ((ان تسمية سامية) أطلقت على الشعوب التي يقال انها أنحدرت من صلب سام بن نوح، وأصبحت عند علماء الغرب علماً لهذه المجموعة من الشعوب، وسرت إلى المؤرخين العرب وباحثيهم عن طريق الاقتباس والتقليد، على الرغم ان هذه التسمية لا تستند إلى واقع تاريخي أو إلى أسس علمية صحيحة أو وجهة نظر لغوية، إذ تعتبر أكثر ما تعتبر الحدود الجغرافية والعلاقات السياسية)[١٤].

ويضيف قائلاً: (فكتبة التوراة مثلاً حشروا في السامية شعوباً لا يعدها العلم الحديث من جماعة الساميين كالعيلاميين، وأقصوا جماعة كان ينبغي إدخالها في زمرة الساميين مثل الكنعانيين، مع أنهم كانوا يعلمون حق العلم أن الكنعانيين هم الساميون العرب الأصليون سكان فلسطين الأولون)[١٥].

يتضح لنا أن المصدر الوحيد للتسمية (سامية) هو أسفار بني إسرائيل وهي أسفار ينقصها التوثيق ولا تصلح أن تكون المصدر الوحيد فقط، فقد ورد في سفر التكوين أن جميع الشعوب قد خرجت من أبناء نوح، وإن الناس كانوا على لغة واحدة حتى بنوا بابل، فكان من بلبلة الله لألسنتهم ـ كما تزعم هذه الأسفار ـ إذ جاء في التكوين: (وكان أهل الأرض يتكلمون أولاً بلسان واحد ولغة واحدة... ننزل إليهم نبلبل لسانهم حتى لا يفهم بعضهم كلام بعض، لذلك سميت المدينة بابل؛ لأن الرب بلبل لسان أهل الأرض...)[١٦].

وبعد هذا العرض المؤخوذ من أسفارهم يقع السؤال لماذا نسبت هذه اللغة والشعوب إلى سام، وقد وقع تبلبل ألسنة الناس؟ وكيف عُرفت هذه اللغات، وكيف أمكن للناس أن يتعارفوا عليها؟ وهل كان اللسان السامي هو اللسان الذي يتكلم به الناس قبل وقوع البلبلة المزعومة؟ إذا كان اللسان هو السامي فأين أخوة سام ولِمَ لم تنسب لهم لغات ولماذا أهملوا كل هذا الإهمال؟ أين نوح ولِمَ لم تنسب إليه بدل سام؟ فهل يُنسب الأب إلى لغة ابنه كما وقع في قاموس الكتاب المقدس، فقد ورد فيه (نوح: اسم سامي معناه الراحة)[١٧].

إن وجود الأخطاء والتحريفات والكذب في أسفار اليهود واضحة وضوح الشمس ولا ينكر ذلك إلا مكابر، وإن هذه الأسفار غير متصلة السند البتة، وهم يعرفون ذلك بيقين، وأنهم فقدوا التوراة في السبي البابلي، وإن الكاتب عزرا هو من أملأها؛ لأنه كما قيل: كان يحفظ التوراة، وإن هذه الأسفار لا تصلح أن تكون المصدر الوحيد الذي يؤخذ منه الحدث أو الاسم كما حصل في مصطلح (سامية).

المطلب الثالث: المنظور الإسلامي للفظة (سام).

إن القرآن الكريم يثبت عكس ما ترويه التوراة حول سيدنا نوح (عليه السلام) وأصل البشرية، إذ ترجع التوراة أصل جميع أهل الأرض إلى أولاد نوح الثلاثة (حام - سام - يافث) فقط، لكن القرآن الكريم يشير إلى إن أصل الأجناس البشرية بعد الطوفان لا يعود إلى نوح وأبنائه فقط، ولكن إلى الجماعة التي آمنت بدعوته من قومه ونجت معه في السفينة من الغرق، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَن لَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ ﴾[١٨].

وجه دلالة الآية:

قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّى لَكُمْ)، أي بأني لكم (نذير مبين): أبين لكم موجبات العذاب ووجه الخلاص، وقوله تعالى: (فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا) لا مزية لك علينا تخصك بالنبوة ووجوب الطاعة، و(مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا) أخساؤنا (بادي الرأي)، أي: ظاهر الرأي أول الرأي من البدء، وإنما استرذلوهم لذلك أو لفقرهم، فإنهم لما لم يعلموا إلا ظاهراً من الحياة الدنيا كان الأحظ بها أشرف عندهم والمحروم منها أرذل (وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ) لك ولمتبعيك (عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ) يؤهلك للنبوة واستحقاق المتابعة (بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ) إياك في دعوى النبوة وإياهم في دعوى العلم بصدقك[١٩].

نفهم من الآيات أنه اتبع سيدنا نوح نفر من قومه وليس أبنائه فقط، وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة عند حديثه عن نجاة نوح وقومه في الفلك في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾[٢٠].

وجه دلالة الآية:

أي من كل نوع زوجين واثنين تأكيد(وَأَهْلَكَ)، أي: أهل بيتك (ولدك وعيالك)(وَمَنْ ءَامَنَ) يعني: واحمل من آمن بك من غير أهلك، واختلف في عددهم وقيل: كانوا ثمانين، (وَمَنْ ءَامَنَۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ)، والتقدير: وما آمن معه إلا نفر قليل[٢١].

أي نذر يسير مع طول المدة والمقام بين أظهرهم ألف سنة إلا خمسين عاماً، وذلك يكذب ما جاء في التوراة: (وقال الرب لنوح هيا ادخل أنت وأهل بيتك جميعاً إلى الفلك لأنّي وجدتك وحدك صالحاً أمامي في هذا الجيل)[٢٢].

كما إن القرآن الكريم لم يخبرنا عن أبناء لنوح نجوا معه في الفلك أو أحد من أهل بيته بالاسم، ولكن أخبرنا أن أحد من أبنائه وزوجته لم يكونوا مؤمنين ولم يركبوا معه في السفينة ولم يكونوا من الناجين من الغرق، قال تعالى: ﴿ وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَٰبُنَيَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ قَالَ سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ ٱلْمَآءِۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ ﴾[٢٣].

وجه دلالة الآية:

(وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ) وكان كافراً وهو في معزل عن أبيه ومن آمن من قومه، والمراد بعده عنهم، وحاصله المخالفة لهم في الدين (يَٰبُنَيَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ) فتهلك (سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ)، أي: ارجع وانضم(جَبَلٍ يَعْصِمُنِي)، أي: يمنعني(مِنَ ٱلْمَآءِ) فلا أغرق(قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ)، أي: لا مانع فإنه يوم حق فيه العذاب على الكفار (إِلَّا مَن رَّحِمَ)، أي: لا يعصم اليوم من أمر الله إلا الراحم، أي: إلا الله تعالى(وَحَالَ بَيْنَهُمَا) يعني بين نوح وابنه(فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ)، أي: فصار من المغرقين[٢٤].

ومما تقدم يتبين لنا أن من آمن مع نوح (عليه السلام) قلة من قومه وركبوا معه السفينة ونجوا من الغرق، ومنهم ومن ذرية نوح تشكلت أجناس الأرض، وهذا ما أكده القرآن الكريم في

مواضع عدة، قال تعالى: ﴿ قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهۡبِطۡ بِسَلَٰمٖ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيۡكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٖ مِّمَّن مَّعَكَۚ وَأُمَمٞ سَنُمَتِّعُهُمۡ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾(٢٥).

وجه دلالة الآية: ذهب أكثر المفسرين بعدم اختصاص النسل بأولاد نوح (عليه السلام)، وفي ذلك قال الزمخشري في قوله تعالى: (وَعَلَىٰٓ أُمَمٖ مِّمَّن مَّعَكَ)(يحتمل أن تكون (من) للبيان فيراد الذين كانوا معه في السفينة لأنهم كانوا جماعات أو قيل: لهم أمم؛ لأن الأمم تتشعب منهم، وإن تكون لإبداء الغاية أي: على أمم ناشئة ممن معك وهي الأمم إلى آخر الدهر وهو الوجه، والمعنى: أن السلام منا والبركات عليك وعلى أمم مؤمنين ينشؤون ممن معك وممن معك أمم ممتعون بالدنيا منقلبون إلى النار، وكان نوح (عليه السلام) أبا الأنبياء والخلق بعد الطوفان منه وممن كان معه في السفينة)(٢٦)، وفي ذلك قال العلامة القرطبي: (قال قوم: كان لغير ولد نوح (عليه السلام) أيضاً نسل بدليل هذه الآية)(٢٧).

وبنحو ذلك قال العلامة الآلوسي عند تفسيره لقوله تعالى: (وَعَلَىٰٓ أُمَمٖ مِّمَّن مَّعَكَ)، أي: على أمم ناشئة ممن معك متشعبة منهم، فـ(من) ابتدائية والمراد الأمم المؤمنة المتناسلة ممن معه إلى يوم القيامة، والمراد (ممن معه) أولاده من إطلاق العام وإيراده الخاص بناءً على ما عليه أكثر المفسرين من عدم اختصاص النسل بأولاده (عليه السلام) بل لمن معه نسل باقٍ، وهم الذين كانوا على دينه، لقوله تعالى: (وَعَلَىٰٓ أُمَمٖ مِّمَّن مَّعَكَ)، أي: على دينك إلى آخر الزمان(٢٨).

ولا تعارض بين الآيات أعلاه وقوله تعالى:﴿ وَجَعَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلۡبَاقِينَ ﴾(٢٩)، أي: ذريته وذرية من معه دون ذرية من كفر، فإن الله تعالى أغرقهم فلم يبق لهم ذرية(٣٠)، ويؤيد هذا القول قوله تعالى: ﴿ ذُرِّيَّةَ مَنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوحٍ ﴾(٣١).

وذهب بعضهم إلى القول إن أصل الخلق بعد الطوفان يعود إلى نوح وأبنائه (سام ـ حام ـ يافث) فقط مستدلين بقوله تعالى: (وَجَعَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلۡبَاقِينَ)، أي ذريتهم هم الباقين دون غيرهم ومن كانوا معه في السفينة من المؤمنين ماتوا ولم يبقَ إلى أولاده، وكذلك مستدلين بالحديث النبوي:"

ولد نوح سام وحام ويافث، فولد سام العرب وفارس الروم والخير فيهم، وولد يافث يأجوج ومأجوج والترك والصقالية ولا خير فيهم، وولد حام القبط والبربر والسودان"(٣٢). مما تقدم أن هناك قولين بأصل الخلق بعد الطوفان:

القول الأول: ذهب إلى إن أصل الخلق بعد الطوفان هم من أولاد سيدنا نوح الثلاثة (سام ـ حام ـ يافث)، واستدلوا على ذلك بنصوص من القرآن كما مر ذكرها، أما القول الثاني وهو قول أكثر المفسرين على إن أصل الخلق بعد الطوفان لم يكن من نسل نوح فقط وإنما كان من نسله ونسل من آمن معه وهذا ما أميل إليه وذلك لقوة الأدلة التي استدل بها أصحاب هذا القول، وكذا إن القرآن الكريم لم يخبرنا ان الذين آمنوا معه وركبوا السفينة قد ماتوا أو انقطع نسلهم،أما بخصوص قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ) فإن جمهور العلماء كما ذكرنا قالوا المقصود ذرية من آمن دون ذرية من كفر بأنهم أهلكهم الله بالغرق وهذا نظير قوله تعالى:﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ﴾(٣٣)، وكذا لم يرد في السنة النبوية المطهرة حديث صحيح وصريح يخبرنا أن أصل الخلق بعد الطوفان كان من ذرية نوح (عليه السلام) سوى الحديث المذكور آنفاً، وإن سند الحديث لم يسلم من النقد وقد ضعفه العلماء ومنهم ابن كثير والحافظ ابن حجر وغيرهم كثير.

المبحث الثاني

الساميون (الموطن ـ الشعوب ـ اللغة).

نوضح في هذا المبحث موطن الساميين وبيان آراء العلماء والباحثين فيه، ثم نعرج على ذكر الشعوب السامية ونختم المبحث بالكلام عن اللغة السامية وتفرعاتها وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول: موطن الساميين.

أبدى العلماء في موطن الساميين الأصلي آراء كثيرة، فمن العلماء من رأى أن الموطن الأصلي للساميين هو مكان ما يقع في آسيا الصغرى في الأرض المعروفة بأرمينية، وفي منطقة حدودها متصلة بما يعرف اليوم بـ(كردستان)، وفي هذه النقطة سكن قدماء الساميين وقدماء الآريين(٣٤)، وتستند هذه النظرية إلى أصول الأنساب المدونة في التوراة، التي ترجع تلك الأنساب إلى (أرفخشذ)(٣٥).

و(أرفخشذ) في رأيهم ليس برجل عاش ومات، وإنما اسم أرض أرمينية، ويستندون في نظريتهم هذه أيضاً على ما ورد في أساطير التوراة من رسو سفينة نوح في هذه المواطن، فهي نظرية قائمة على أسس توراتية لا على نصوص تأريخية أو كتابات وآثار(٣٦)، إذ جاء في سفر التكوين:" واستقر الفلك في الشهر السابع في اليوم السابع عشر من الشهر على جبال آراراط(٣٧).

وذهب بعضهم إلى التفكير في مكان آخر يصلح أن يكون هو الموطن الأصلي للجنس السامي، فوجدوه في العراق في بابل(٣٨)، اعتماداً على أسس توراتية أيضاً، وبابل على رأي التوراة كانت أقدم المستوطنات التي عمرها أبناء نوح (عليه السلام)، وفيها تبلبلت الألسن واختلفت اللغات، إذ ورد في سفر التكوين:" كانت الأرض كلها لساناً واحداً ولغة واحدة، وقالوا هلم نبني لأنفسنا مدينة وبرجاً رأسه بالسماء ... فنزل الرب ينظر المدينة والبرج الذين كانوا بنو آدم يبنونهما، وقال الرب هوذا شعب واحد ولسان واحد هناك لسانهم لجميعهم... هلم ننزل ونبلبل حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض ... لذلك دعي اسمها بابل لأن الرب هناك بَلبَلَ لسان كل الأرض

ومن هناك بددهم الرب على وجه الأرض"[٣٩]. وذهب آخرون أن جزيرة العرب هي المهد الأول لأبناء سام، وهي خير مكان يمكن أن تنطبق عليه شروط ذلك الوطن وأوصافه، فقد كانت جزيرة العرب في رأيهم ولا تزال الموطن الذي زود العراق وبلاد الشام بالأعراب، ويهاجرون إليها كلما ضاقت بهم الأمور ودفعتهم الضرورات إلى الهجرة، ومن هؤلاء من استقر وتحضر واشتغل بالزراعة ووسم الأرض التي استوطن بسمتها السامية التي عرفت بها حتى اليوم[٤٠].

ويمكن إجمال الحجج التي استند عليها العلماء في إثبات نظريتهم بما يأتي[٤١]:

١. لا يعقل أن ينتقل سكان الجبال والمزارعون من حياة الحضارة والاستقرار إلى البداوة، بل يحدث العكس، ولا يعقل تصور هجرة سكان الجبال والسهول والمراعي من مواطنهم هذه إلى البوادي والأرضين المقفرة، ولهذا لا يمكن تصور هجرة الساميين من جبال أرمينية أو من العراق وكلها أرضون غنية خصبة غزيرة بالمياه إلى مناطق صحراوية وبوادٍ مقفرة، بل يجب أن يتصور عكس ذلك، نتصور هجرة الساميين من بوادٍ ومناطق صحراوية إلى ذلك الأرضين في الشمال، وجزيرة العرب تصلح أن تكون ذلك الموطن أكثر من أي مكان آخر.

٢. إن معظم سكان المدن والقرى والمزارع التي تكونت في العراق أو الشام، هم من الأعراب أي البدو في الأصل، وقد كونتها عناصر بدوية واستقرت فيها، ولما كانت أكثر هذه العناصر البدوية قد جاءت من جزيرة العرب، تكون جزيرة العرب قياساً على ذلك الموطن الذي غذى الشرق الأدنى بالساميين، وأرسل عليها موجات متتالية منها.

٣. إن هناك أدلة عديدة دينية ولغوية وتأريخية وجغرافية، تشير بوضوح إلى أن جزيرة العرب هي مهد السامية ووطن الساميين الأول.

وهناك آراء أخرى في الوطن الأول للساميين، تذكر أن موطنهم الأول هو الهضبة المركزية في آسيا، ومن هذه الأرض سار الساميون إلى إيران ومنها إلى بابل التي أصبحت أقدم موطن للساميين[٤٢].

يتضح ما تقدم أن موطن الساميين الأول لم يعرف على وجه التحديد، وإن ما ذكر أعلاه هي نظريات وآراء في بعضها قوة وفي بعضها الآخر ضعف، ولم يترك سام لنا وثيقة أو كتابة لتدل على داره الأولى، وإلى الآن لم يتوصل العلماء إلى رأي قاطع ومتفق عليه في تحديد الأرض التي ستنال الشرف الرفيع، شرف الوطن الأول الذي عاش فيه أولاد سام بن نوح (عليه السلام).

المطلب الثاني: الشعوب السامية.

هم سكان الجزيرة العربية[٤٣]، الذين نزحوا منها في عصور موغلة في القدم بسبب الجفاف والتصحر الذي حل بجزيرتهم وانتشروا في مناطق الشرق القديم، وبخاصة مناطق الأنهار الجارية مثل وادي الرافدين والشام، وهناك انتشرت الحضارات السامية وأشعت بنورها على الحضارات المجاورة، ومن هذه الشعوب:

أولاً: الأكديون.

هم أول الأقوام التي هاجرت من شبه الجزيرة العربية وأسسوا أول مملكة قوية وحدت جميع أرجاء بلاد الرافدين في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد، ومما ساعد هؤلاء الأقوام على تأسيس مملكتهم الأولى هو القوة وكثرة العدد والعدة، وهذا ما أمكنهم من السيطرة على زمام الحكم، وعدّ بعض الباحثين أن هذه المملكة هي أول امبراطورية في التاريخ، وقد تعاقب على حكم هذه الامبراطورية أحد عشر ملكاً أبرزهم سرجون الأكدي[٤٤].

ثانياً: الآموريون.

قدمت إلى بلاد الشام في منتصف الألف الثالث (ق.م) جماعات من الساميين، عرفوا بـ(الآموريين)، واستطاعوا أن يؤسسوا سلالات لهم في سوريا والفرات الأوسط في العراق، وقد ترك الآموريون جملة من الآثار التي تدل على مدى تقدمهم الحضاري في مختلف المجالات، وكان السومريون يطلقون عليهم اسم (مارتو) نسبة إلى (مارتو) إله البدو الذي يستوطن البادية، وله

سمات رب الطقس والرعد والأنواء الشديدة التي تعصف بالبلاد وتدمر المدن، إشارة إلى طباع البدو البربرية وأعمال العنف التي يقترفونها عند غزوهم أهل المدن والمزارعين واقتحام بيوتهم[٤٥].

ثالثاً: الكنعانيون (الفينيقيون كما سماهم الإغريق)[٤٦].

هم قبائل وفدت إلى الشام في الوقت الذي وفد فيه الآموريون، وكان الكنعانيون الجماعة الجزرية الثانية التي لعبت دوراً مهماً في تاريخ بلاد الشام، أما الاختلاف بين الجماعتين الآمورية والكنعانية فهو حضاري ناشئ كون الآموريون تمركزوا في شمال سوريا، ولذلك تعرضوا إلى تأثيرات حضارة وادي الرافدين، بينما الكنعانيون تمركزوا في الساحل فكانوا أقرب إلى مصر فتأثروا بحضارة وادي النيل[٤٧].

وقد أُسست مدنهم أريحا وبيت شان ومجدو(وهي أسماء كنعانية واضحة) قبل(٣٠٠٠ ق.م)، ومن مدنهم الأخرى التي ظهرت في الكتابات الأثرية في النصف الأول للألف الثاني (ق. م) والتي لها أسماء جزرية واضحة هي عكر وصور وصيدا[٤٨].

رابعاً: الآراميون.

هم إحدى الجماعات الجزرية التي هاجرت من جزيرة العرب حوالي منتصف الألف الثاني (ق.م) واستقرت في أواسط الفرات، وكونت دويلات في سورية مثل مملكة دمشق وحماة وحلب، وتأثر الآراميون بالحضارات المجاورة لهم، فاقتبسوا من الآموريين والكنعانيين وحضارة بلاد الرافدين مظاهر حضارية في اللغة والفن والعمارة[٤٩].

خامساً الآشوريون.

هم فرع من الأقوام العربية القديمة التي كانت تقطن أصلاً في شبه الجزيرة العربية، ثم هاجرت منها إلى

بوادي الشام والعراق، واستقرت في الجزء الشمالي من العراق، ولا يعرف بالضبط متى كانت هجرة هذه المجموعة من أقوام الجزيرة ولا الطريق الذي سلكته على وجه التحديد، وينسب

الآشوريون باسمهم إلى أول مراكزهم الحضارية آشور الذي أصبح عاصمة لهم، وقد يكون الاسم نسبةً إلى إلههم القومي (آشور)(٥٠).

يتضح لنا مما تقدم بعد عرض وبيان الشعوب السامية (الجزرية) إن أول من سكن فلسطين هم الكنعانيون، وهم العرب الذين نزحوا من شبه الجزيرة العربية، وهم سكان فلسطين الأصليين والشرعيين، بدليل تأسيسهم لمدنهم التي تحمل أسماء كنعانية (عربية)، وأورشليم (اسم المدينة المقدسة) وردت باسم أورسالم في الرسائل الكنعانية، وهذه الرسائل ترجع إلى القرن الخامس عشر قبل الميلاد، أي قبل ظهور مدونات التوراة بأكثر من ألف عام، وتعترف التوراة اعترافاً صريحاً بأن ليس لليهود أي صلة بتاريخ أورشليم القديم، لا من التسمية ولا من القومية، فلما خاطب حزقيال أورشليم قال:" أبوك أموري وأمك حثية"(٥١)، وذلك على اعتبار إن ملك أورشليم كانوا من العموريين كما جاء في التوراة، إذا اعتبرت (أدوني صادق) آخر ملوك أورشليم من جملة الملوك العموريين(٥٢).

إن كلمة (أورشليم) التي يحاول الصهاينة عدها من الأسماء العبرية (بمعنى يهودية) هي في الحقيقة كلمة كنعانية الأصل.

وبعد هذا العرض حول الشعوب السامية ومعرفة من يدخل تحت طائلة هذا المسمى من الأقوام، نلاحظ عدم وجود أي صلة بين اليهود وبين هذه الشعوب.

المطلب الثالث: اللغات السامية (تعريفها ـ أقسامها ـ تدوينها).

أولاً: تعريفها.

يطلق مصطلح (اللغات السامية) على لغات الأسرة التي تنتمي إلى فصيلة السامية الحامية، طبقاً لتقسيم علماء اللغة للفصائل اللغوية في العالم، وهذا التقسيم والتسمية أخذه العلماء من جدول الأنساب الموجود في التوراة، إذ تنسب هذه اللغات إلى سام بن نوح(٥٣) (٥٤).

ثانياً: أقسامها.

قسّم العلماء هذه اللغات إلى قسمين رئيسيين هما:

١. القسم الشرقي الذي يضم اللغة الأكادية بفرعيها البابلية والآشورية.

٢. القسم الغربي وينقسم إلى قسمين آخرين هما:

أ . القسم الجنوبي: الذي يضم اللغة العربية والمعينية والسبئية والحميرية والحبشية التي تضم اللغة الجعزية والأحمرية.

ب . القسم الشمالي الغربي: فيضم اللغة الكنعانية والآرامية ولكل منهما أقسام، فاللغة الكنعانية تنقسم على قسمين، شمالي: ويضم اللغة الأوغاريتية، وجنوبي يضم اللغة العبرية والفينيقية واللغة الآرامية تضم اللغة المندائية والسريانية(٥٥)، وقد كانت اللغة الهيروغليفية من اللغات السامية ولكنها انفصلت في زمن مبكر جداً، سارت منذ الآف السنين في طريقها الخاص(٥٦)، لكن تتشابه فيما بينها أي (اللغات السامية و الهيروغليفية) في الكثير من الخصائص كالضمائر والأفعال وبعض الأسماء(٥٧).

وقد اختلف العلماء في أصل اللغات السامية، وأقدم لغة سامية وأقربها إلى اللغة السامية الأم المفقودة، ولهم في ذلك أربعة أقوال:

١. العربية: هي أقدم لغة وذلك بسبب احتفاظ العربية بأغلب خصائص اللغات السامية.

٢. الآشورية.

٣. البابلية.

٤. العبرية:" اللغة العبرية ليست يهودية، فقد ذهب الآثاريون المعروفون في قطع شوط متقدم حول حقيقة ما يسمى بالحضارة اليهودية وأصل اللغة العبرية وعلاقتها باليهودية واللغات السامية الأخرى، فصار هؤلاء يطلقون على الشريعة التوراتية تسمية الشريعة الكنعانية، باعتبار كلتاهما شريعة واحدة، ويشير هؤلاء العلماء إلى أن الكنعانيين وضعوا أول شريعة في شكيم (نابلس) حالياً، التي كانت تعتبر عاصمة الكنعانيين في فلسطين في تلك العصور ومركزهم الديني الرئيسي المقدس، إذ كان هناك هيكل إلههم بعل، والمعلومات الآثارية والتاريخية تؤكد بعدم وجود أي

فاصل ثقافي بين الكنعانية واليهودية، حتى أن كلمة هيكل أخذها اليهود من كلمة (هيكال) الكنعانية"[٥٨].

إلى جانب هذا فإن ما يؤسف له حقاً هو أن بعض الكتاب قد ساروا على نهج المغالطة في بحثهم لتلك المسألة، فعندما يتطرقون إلى التشابه بين المدونات الآثارية وبين مدونات التوراة، نجدهم يقولون إن المدونات الآثارية جاءت مؤيدة كما ورد في التوراة، بدلاً من أن يعترفوا صراحة إن الثانية مقتبسة من الأولى، وكأنهم بذلك يريدون أن يعتبروا كتابات العهد القديم هي القديمة وإن المدونات الآثارية جاءت مؤيدة لها، وينطبق الشيء ذاته في بحثهم عن اللغة العبرية، فلم يستطيعوا التخلص من الكتابات الأجنبية التي تدخل اللغة العبرية (بمعنى يهودية) في كل زمان ومكان، فمن المعلوم أن اللغة الكنعانية هي اللغة الأصلية القديمة التي كانت سائدة في فلسطين قبل دخول قوم موسى (عليه السلام) إليها بقرون، وقد اقتبسها قوم موسى من الكنعانيين، ثم تكونت

بعد ذلك اللهجة العبرية المقتبسة من الآرامية بعد مرور أكثر من (٥٠٠) سنة على دخولهم فلسطين[٥٩].

وعلى الرغم من اعتراف أهل الاختصاص بعدم وجود لغة عبرية بمعنى يهودية في فلسطين غير اللغة الكنعانية في تلك العصور، فإذا كانت هذه اللغة (اليهودية) موجودة قبل وجود قوم موسى، فكيف تسمى بالعبرية بمعنى (يهودية) قبل وجود اليهود؟!

وبعد هذا العرض حول اللغات السامية وأقسامها، فالملاحظ أن اللغة العربية هي اللغة الأقدم والأقرب إلى اللغة السامية الأم، لما فيها من ثروة لفظية عظيمة ودلالات مختلفة للفظ واحد، كالترادف والتضاد والمشترك اللفظي، وتصاريف الفعل الزمنية وكثرة استعمال الضمائر وأنواعها، إضافة إلى وجود ظاهرة المثنى فيها وحدها ووجود الإعراب واحتفاظها بالكثير من الأصوات غير الموجودة في أخواتها الساميات كالثاء والذال والظاء والغين والخاء والصاد[٦٠].

ثالثاً: تدوينها.

تعد الكتابة أمراً مهماً وذلك لحفظ اللغة في مراحلها المختلفة، وهناك اختلاف بين اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة[٦١]، وقد دونت اللغات السامية القديمة على الأحجار والقبور والمعابد، وعرفت تلك الكتابة بالنقوش، وأكثر هذه النقوش نبطي وعربي وسبئي[٦٢].

وقد استعمل البابليون والآشوريون الخط المسماري الذي وضعه السومريون قبلهم، ووجد هذا الخط في النقش الفينيقي الذي يرجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد[٦٣].

أما نقش الملك مؤاب الذي يرجع إلى القرن التاسع قبل الميلاد فهو أول ما وصل إلينا من اللغة الكنعانية[٦٤]، أما العبرية فأقدم ما وصل إلينا هو قصيدة دبورة الموجودة في العهد القديم[٦٥]، وهي ترجع إلى القرن الثاني قبل الميلاد، أما اللغة العربية فأقدم ما وصل إلينا هو نقش النمارة الذي يرجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد (٣٢٨ ق. م)[٦٦].

المبحث الثالث

تاريخ ظهور التسمية (ساميّن) ومناقشة الباحثين له.

المطلب الأول: تاريخ وأصل التسمية (الساميين).

السامية: هو مصطلح توصل إليه أحد علماء اللغات في عام (١٧٨١م)[٦٧] وذلك عندما كان يبحث عن اسم جامع للغات العربية والعبرية والآرامية التي وجدها متشابهة في الكثير من خصائصها اللفظية والصرفية والمعنوية[٦٨]، فرأى أن سفر التكوين[٦٩] في التوراة تذكر نوحاً وأولاده الثلاثة (سام ـ حام ـ يافث) وتعدد أبنائهم وأحفادهم في جدول الأنساب، فأطلق على الأقوام التي من نسل (سام) وهم (عابر (العبرانيون)، وآشور (الآشوريون)، وآرام (الآراميون) ويقطان (قحطان (القحطانيون)(العرب) دعاهم باسم (ساميين)[٧٠]، دعا اللغات التي يتكلمون بها (اللغات السامية) وإن تلك الشعوب تنحدر من أصل واحد وتنسب إلى جد واحد وهو سام بن نوح بحسب الرواية التوراتية[٧١].

المطلب الثاني: مناقشة الباحثين للتسمية.

اعترض العلماء المتخصصون بعلم اللغات على هذه التسمية، لأنها لا تستند إلى واقع تاريخي أو سند علمي أو أُسس عنصرية صحيحة أو وجهة نظر لغوية، إذ تعد أكثر ما تعد النسب والحدود الجغرافية والعلاقات السياسية[٧٢]، لذلك ان (الرأي الحديث اتجه إلى الدراسة والبحث في هؤلاء الأقوام من الناحية اللغوية وليس من الناحية العرقية أو الرسية أو النسب)[٧٣].

ومن الواضح أن تسمية (السامية) لا مبرر لها سوى الرواية التوراتية والاصطلاح الشائع[٧٤]، فكتبة التوراة مثلاً حشروا في السامية شعوباً لا يعدها العلم الحديث من الأسرة السامية مثل العيلاميين، وأقصوا جماعة كان ينبغي إدخالها في زمرة الساميين مثل الكنعانيين، فتعمد مدونوا التوراة إقصاءهم بسبب عداء اليهود الشديد لهم، فعدوهم من الكوشيين[٧٥]، كما ورد ذلك في العهد القديم (وبنو حام كوش ومصرايم وفوط وكنعان)[٧٦].

وقد صب كتبة التوراة حقدهم على الكنعانيين فنعتوا كنعان بالملعون (ملعون كنعان وعبد العبيد يكون لأخوته وعبد اليافث)[٧٧]، بسبب العداء الذي كان بينهم وبين الكنعانيين، والذي يتمثل بقصص الحروب التي نشبت بين الطرفين ودونت أخبارها في التوراة، فحملهم حقدهم عليهم وعداوتهم على التنصل منهم وعلى التبرؤ من إلحاق نسبهم بشجرة أنساب سام بن نوح، لذلك نجد النص التوراتي يحاول بجنس الدور الذي لعبه الكنعانيون العرب في تقدم الحضارة الإنسانية مع إنهم يعلمون حق العلم إن الكنعانيين هم الساميون العرب الأصليون سكان فلسطين الأولون[٧٨].

إن استناد علماء الغرب على الرواية التوراتية في إرجاع أصل الشعوب إلى نسل أبناء نوح مغالطة كبيرة؛ لأن الناجين في السفينة لم يكن نوح وأبنائه فقط، بل نجا من كان بصحبتهم على ظهر السفينة ولا يمكن حصر سلالة البشرية في أبناء نوح الثلاثة ونسلهم، بل ولابد أن يكون للناجين معهم نسل أيضاً، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم[٧٩]، وهو ما أكده العلامة ابن خلدون في مقدمته ونبه له، فصرح برده على من سبقه من النسابة والمؤرخين:" لما رأى النسابون اختلاف هذه الأمم بسماتها (وشعائرها) حسبوا ذلك لأجل الأنساب فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد (حام) وارتابوا في ألوانهم فتكلفوا نقل تلك الحكاية الواهية، وجعلوا أهل الشمال كلهم أو أكثرهم من ولد (يافث)، وأكثر الأمم المعتدلة وهم أهل الوسط المنتحلون للعلوم والصنائع والشرائع والملك هم من ولد (سام)"[٨٠].

وهذا الزعم وإن وافق الحق في انتساب هؤلاء فليس بقياس مطرد، إنما هو إخبار عن الواقع، لا إن تسمية أهل الجنوب بالسودان والحبشان من أجل انتسابهم إلى حام الأسود، وما أداهم إلى هذا الغلط إلا اعتقادهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط وليس كذلك، فأن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب في بعضهم، كما في العرب وبني إسرائيل والفرس، ويكون بالجهة والسمة بالنسبة (للحبشان والزنوج) والصقالية والسودان ويكون بالعوائد والشعائر والنسب كما للعرب، ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومعتبراتهم.

فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم ولد فلان المعروف بما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات، وإن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها[٨١].

هذا النقد المبكر من ابن خلدون لفكرة السامية القائم على فلسفته النقدية في دراسة التاريخ القائمة على النظر والتحليل والمقارنة وعدم التسليم لكل ما ينقله النسابة وأصحاب التواريخ، ولقد عمد الكثير من الباحثين (لاسيما العراقيون) على مناقشة هذا المصطلح، وإبراز الأخطاء في هذه التسمية، والتسمية التي طرحها الباحثون العراقيون في تسمية هؤلاء الأقوام بـ(الجزريين) ، (يستحسن إطلاق لفظ (الجزريون) "سكان الجزيرة العربية"؛ لأن كلمة ساميين لا تستند على أساس رصين من الواقع التاريخي) [٨٢].

ويعترض عالم اللغات الألماني (نولدكه) في كتاب اللغات السامية على هذه التسمية، ويرى أن ترتيب الأمم في سفر التكوين مبني على اعتبارات سياسية وثقافية وجغرافية لا على ظواهر لغوية أو تاريخية، ويعترض (نولدكه) على هذه التسمية بجملة اعتراضات[٨٣]:

١. إن هناك أقواماً (ساميين) ـ على ما ذكرته التوراة ـ لا يتكلمون بلغة سامية كالعيلاميين، فهم ساميون بنص التوراة ولغاتهم ليست من اللغات السامية.

٢. هناك لغات سامية والناطقون بها غير ساميين ولا يجمعهم بالأمم السامية أصل قريب مثل الأحباش، فلغتهم سامية وهم من الجنس الحامي.

ويذهب الدكتور أحمد سوسه إلى تأييد رأي نولدكه، ويرى أن هذه التسمية أصبحت عند علماء الغرب علماً لهذه المجموعة من الشعوب.

ووصلت التسمية إلى المؤرخين العرب وباحثيهم عن طريق الاقتباس والتقليد[٨٤]، هذا وان من العلماء من لا يرى صحة هذه التسمية لا تاريخياً ولا لغوياً ولا علمياً، وإن شمول هذه المجموعة من اللغات المسماة بالسامية لأقوام تتكلم هذه اللغات، وبالتالي أدى إلى قبول هذه التسمية (ساميين) و(لغات سامية) وذلك لأن علماء اللغات فشلوا إلى الآن في إيجاد تسمية للغات

الجنس السامي تكون نصاً في مسماهم .... وعليه يترتب قبول تقسيمات المجموعة السامية التي تحتوي على لغات الأمم السامية وما تفرع عنها وقف ما أشار إليه علماء اللغات[٨٥].

وقد يكون الهدف الأساس وراء هذه التسمية هو حشر اليهود واللغة العبرية (بمعنى يهودية) في تقسيمات الأمم السامية والمجموعة السامية لأغراض سياسية وثقافية هدفها تسميم الجهد العلمي واللغوي العالمي وتزييف الحقائق التاريخية لصالح هذه الجماعة بشكل أو بآخر، فالخطأ واضح في تعيين الأنساب وتوزيع البشر في تلك النصوص، وإن كاتبي التوراة كانت لهم أغراض سياسية ودينية جراء تلك الكتابات والتوزيع الديموغرافي، فقد جعلوا العيلاميين ساميين (بنو سام عيلام وآشور وأرفكشاد ولودو آرام)[٨٦] ومع ذلك فهم لا يتكلمون لغة سامية، وجعلوا الكنعانيين من جنس الحاميين وهم يتكلمون لغة سامية (وبنو حام كوش ومصرايم وفوط وكنعان)[٨٧].

إذن هناك تعمد واضح من إقصاء الكنعانيين لأسباب سياسية ودينية مع علمهم بالعلاقات المتبادلة فيما بينهم، ويبدو ذلك واضحاً في إثبات صفة الوجود المكاني جغرافياً[٨٨].

المطلب الثالث: مناقشة المصطلح في ضوء الدراسات الأنثروبولوجية.

إن مصطلح (الساميون) و(اللغات السامية) لاقى قبولاً من المختصين بالإستشراق، فشاع استعماله على نطاق واسع وبقى متداولاً إلى يومنا هذا، ولكن ومنذ سنوات بدأ عدد من الباحثين العرب بالتنبيه إلى ضرورة إعادة النظر في استعمال هذا المصطلح في ضوء الدراسات التاريخية والانثربولوجية الحديثة، وعلى ضرورة تقديم مصطلح بديل يكون أكثر دقة وانسجاماً مع الحقائق التاريخية المعروفة عن الأقوام التي كانت تتكلم تلك اللغات، فمن الواضح أن شلوتزر اعتمد العرق (أي وحدة الأصل) أساساً لتأهيل التشابه اللغوي بين الأقوام السامية، في حين أن هناك العامل الجغرافي مثلاً كان من الممكن أن يستعمل للتعريف مثلاً أقوام يتكلمون لهجة أو لغة معينة على سبيل المثال لا الحصر (السومريون واللغة السومرية) نسبة إلى أرض سومر في العراق، وتقول (البابليون واللغة البابلية) نسبة إلى أرض بابل هذا من جهة[٨٩]، ومن جهة أخرى فإن التأصل

العرقي الذي قدمه شلوتزر يصدم بعقبتين رئيسيتين، وقد شخصهما الدكتور لطفي عبد الوهاب في معرض حديثة عن (الساميين والشعوب السامية)[٩٠]، وقال: أما الحديث عن الشعوب السامية كمجموعة بشرية تنتمي إلى جنس واحد أو عنصر واحد له ملامح والخصائص الجسمية الخاصة والمميزة له هو حديث لا يستند إلى أساس علمي لسببين أحدهما يتصل بقضية التقاء العنصرين والآخر يتصل بين العنصر واللغة، وفيما يخص الأول فان تطابق الملامح والخصائص الجسمانية بين الشعوب السامية أمر غير قائم، فنحن نجد تبايناً واضحاً في هذا المجال بين هذه الشعوب من جهة، وثم في داخل كل شعب منها من جهة أخرى، أما اتخاذ اللغة أساساً لوحده فيقول:" إن الثابت من الملاحظة التاريخية هو أن اللغة لا تصلح أساساً لأي تحديد عنصري لسبب بسيط هو إن الفئات البشرية لها قابلية غريبة لالتقاط اللغات أذا كان ذلك يخدم أهدافاً مصلحية أو عمرانية"[٩١].

وبصرف النظر عن الجانب العرقي والمشكلات الأنثروبولوجية، فإن الحديث عن أصل مشترك للساميين على النحو الذي ذكرته التوراة لا يقوم على أساس تاريخي، وإن قائمة الأنساب التوراتية لا تتفق مع الحقائق التاريخية المعروفة، فهي مثلاً تخرج الكنعانيين من قائمة الساميين لتضمهم مع الحاميين (أبناء حام) في حين تعد عيلام من أبناء سام، وإن فكرة انحدار الساميين من صلب رجل هو (سام) مجرد خيال اسطورة لا وجود لها.

ففي بيان حول العرق تبنته اليونسكو وهو من إعداد كبار الباحثين في مراكز العلوم الإنسانية العالمية جاء ما يأتي:" لا يوجد الآن ولم يوجد من قبل ما يعرف بالعرق اليهودي إن الشخص الذي يدين بالعقيدة اليهودية ويمارس طقوسها هو شخص يهودي من حيث الدين، لكن هذه الحقيقة لا تفيد شيئاً في (عرقه)، فالديانة اليهودية ليست في حال من الأحوال علامة على أي عرق مهما كان، واليهود يرجعون إلى مصادر متباينة أكثر من أي جماعة أخرى معروفة في العالم، وإن اليهود ليسوا أي شيء شبيه بالكيان البيولوجي المتجانس، وإن الاعتماد شيء اسمه العرق اليهودي هو أحد الأوهام الكبيرة في العالم وإن أقرب تسمية لليهود كجماعة هي القبيلة، وإن

العلم لا يعرف أصل اليهود القدماء، وإن الخصائص القومية بل العنصرية مرفوضة من جانب الأبحاث العلمية المعاصرة ولا يوجد في الطبيعة نمط عنصر محدد لليهود"(٩٢).

ويؤكد علماء البيولوجيا إن اليهود ليسوا شعباً واحداً، بل هم طائفة دينية تضم جماعات مختلفة من الناس اعتنقوا ديناً واحداً ... وإن الشعب اليهودي بالمعنى السياسي والطائفي ليس له وجود أبداً(٩٣).

هذا وان اليهود يزعمون أنهم انحدروا من سلالة واحدة وهي سلالة إسرائيل، ولو كان هذا الزعم صحيحاً لكان اليهود في جميع العالم متشابهون(٩٤).

وإن الحديث عن نقاء الأجناس البشرية قد أصبح في حقيقة الأمر خرافة علمية حسب تعبير علماء الأنثروبولوجية المعاصرين(٩٥).

والملاحظ مما سبق أن (سام) كان له أخوان هما يافث وحام فكيف يصح أن يقطع (سام) من بيت أبيه ومن بين أخوته عرقياً ولغوياً؟ وكيف أصبح أبناء نوح الثلاثة مؤسسين لثلاثة أعراق مختلفة وهم مولودون من أب واحد وأم واحدة ومع ذلك علينا أن ننحني أمام إرادة (يهوه) وكتابه المقدس ونعترف بأن العرق الآسيوي الأصفر خرج من صلب (سام) والأوربي الأبيض خرج من صلب (يافث) والأفريقي الأسود خرج من صلب (حام)، بيد أن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن من أين جاء الأمريكيون الحمر البشرة؟! أغلب الظن أن (يهوه) سها أن يخبر مؤلف سفر التكوين عن ذلك أو علينا أن نقر أن هؤلاء لا أب لهم؟!

لذا فإن ارجاع البشر في جميع أنحاء العالم إلى نفر ثلاثة من أبناء نوح شيء لا يتفق مع المنطق والعقل والعلم، لذلك لا يمكن أن يُنسب الجنس البشري بعد الطوفان إلى أبناء نوح فقد ولا يمكن تقسيم الشعوب إلى ساميين وحاميين وآريين؛ لأن هذه المسميات غير حقيقية وإنما خيال وضعه المستشرقون(٩٦).

إن أصحاب النظرية السامية دائماً ينجرون خلف ما كتبه أصحاب النصوص التوراتية آخذين بنصوصها دون تحليلها أو دراستها دراسة زمنية مقارنة، ومن ثم تقويمها مبتعدين عن

الأهواء الشخصية أو النزاعات الدينية والسياسية وهذا هو الخطأ المرتكب منهم في وصفهم لتلكم الشعوب التي جعلوها مصنفة حسب أهواء كاتبي العهد القديم.

المبحث الرابع

مفهوم (معاداة السامية) ومغالطاته في الفكر الحديث

سنتناول في هذا المبحث مفهوم معاداة السامية وتاريخ ظهور هذا المصطلح وما يتضمنه من دلالات ومغالطات وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول: المفهوم ودلالات المصطلح.

(معاداة السامية) ترجمة شائعة للمصطلح الإنجليزي Anti–semitism وأول من أطلق من الباحثين مصطلح الساميين أو الجنس السامي هو عالم اللغات الألماني (شلوتزر)[٩٧]، وأصبحت هذه التسمية علماً بين الباحثين على شعوب الشرق الأدنى، بالرغم من أحتواء هذه التسمية على الكثير من المغالطات[٩٨].

وقد أجمع الباحثون على أن أول من حصر استعمال مصطلح (معاداة السامية) ليقصد بهم اليهود تحديداً هو الصحفي الألماني اليهودي (ولهلم مار ١٨١٨م ـ ١٩٠٤م) عام ١٨٧٩م في كتابه انتصار اليهودية على الألمانية ـ من منظور غير ديني[٩٩].

ولكن إذا لم تكن معاداة السامية تعني معاداة شعوب الشرق التي ينطبق عليها هذا الوصف، فلماذا أصبح المعنى الذي يوحى به هذا المصطلح معاداة اليهود على وجه الخصوص؟ كما سيتضح وما هي دواعي استخدامه دون غيره في هذا التاريخ بالضبط؟ ولماذا عمم استخدامه منذ القرن التاسع عشر ليطلق على كل الممارسات المناهضة لليهود حتى على تلك التي سبقت ظهور المصطلح بقرون؟ وما هي حدود المجال الدلالي للمصطلح، بمعنى هل له دلالة دقيقة واضحة المعالم أم أنه ينطوي على دلالات معقدة تربك هذا المجال إلى درجة يتعذر معها الوصول إلى توصيف أو تعريف محدد له؟

يرى ثلة من الباحثين في الوقت الحاضر أن مصطلح معاداة السامية عنى منذ أول استعمال له على كره اليهود قديماً وحديثاً، وتتشاطر مصادر معاصرة هذه التوصيف، بأن المصطلح يشير إلى كره اليهود[١٠٠].

وهذا الكلام ينسحب على أغلب باحثي القرن التاسع عشر، بل يكاد لا يختلف اثنان على هذا التوصيف، فنجد أن المصطلح شاع استخدامه بهذا القصد، فعلى سبيل المثال لا الحصر، عرض الكاتب الفرنسي برنارد لازار في كتابه (معاداة السامية: تاريخها وأسبابها) الصادر في سنة ١٨٩٤، بشكل واضح ارتباط المصطلح بمعتنقي الديانة اليهودية إشارة إلى إنهم (شعب) أو مجموعة بشرية لا دينية، خلافاً للمنطق العلمي ودون أدنى ذكر للمجموعات البشرية الأخرى التي تنتمي إلى الجنس السامي[١٠١].

واستمر هذا الاتجاه في أغلب إذ لم نقل كل الكتابات التي صدرت في مطلع القرن العشرين، فيذهب مؤلف كتاب (أحجار على رقعة الشطرنج) المذهب نفسه في إطلاق المصطلح على الممارسات المناهضة لليهود[١٠٢].

لقد دأب الباحثون كما هو واضح على استخدام المصطلح إشارة إلى كل ممارسة أو مشاعر سلبية توجه ضد اليهود قديماً أو حديثاً أفراداً أو جماعات من قريب أو بعيد، وبغض النظر عن دوافع هذا الكره أو أسبابه، فما هي أسباب استخدام (معاداة السامية) طالما أن هناك اتفاقاً على أن المقصود به هم اليهود؟ وهل تشكل سنة (١٨٧٩م) وهو تاريخ تبني المصطلح بداية الإنعطافة في تاريخ الممارسات المعادية لليهود في أوربا، بما اتصفت به من معاني ودلالات ميزتها عن طبيعة الممارسات السابقة من حيث المضمون والدوافع؟ أم أن هناك أسباباً أخرى دفعت باتجاه تبني هذا المصطلح؟!

يعتقد أحد الباحثين أن استخدام مصطلح (معاداة السامية) يعود إلى: (جهل الباحثين الأوربيين في القرن التاسع عشر بالحضارات الشرقية وعدم تكامل معرفتهم بالتشكيل الحضاري السامي أو بتنوع الانتماءات العرقية أو اللغوية لأعضاء الجماعات اليهودية)[١٠٣]، لذا فضل

استعمال مصطلح (معاداة اليهود) لاعتقاده بأنه:" أكثر دقة ودلالة كما أنه أكثر حياداً ولا يحمل أية تضمينات عنصرية ولا أية أطروحات خاطئة كما هو الحال في مصطلح (معاداة السامية)"(١٠٤).

هذا ويعتقد باحث آخر أن سبب تبني المصطلح راجع إلى التمويه والابتعاد قدر الإمكان عن تسمية اليهودي الذي ارتبطت به أوصاف لا يتقبلها المزاج الغربي كالمرابي والمستغل...إلخ، وهذه الأوصاف أكسبت مفردة (يهودي) ظلالاً قبيحة لظروف تاريخية شارك اليهود في خلقها، لذا اقترن لفظ يهودي بالشح والخزي(١٠٥).

ومع إن الآراء قد تُفسر جزئياً سبب تبني المصطلح، بيد أن الأمر يبدو أكثر تعقيداً من مجرد الابتعاد عن الأوصاف السلبية للفظ اليهودي، فالمطلع والمتأمل في دلالات (معاداة السامية) يجد أن مجاله الدلالي يكتنفه الغموض، والتعقيد لكثرة التفسيرات والمعالجات الفكرية بشأنه، إذ أن ما يختزله من الدلالات لا تُميز بين كره اليهود أو اليهودية ولا بين طبيعة هذا الكره والدوافع الكامنة التي تحركه، فلم يعد هناك تمييز بين معاداة اليهود على أساس عرقي أو ديني أو اقتصادي

ويعتقد آخر بأن الرغبة في التعميم لا التخصيص والخوف من إعلان العداء المباشر لليهود قد دفع مناهضي اليهودية إلى اختيار تعبير (اللاسامية)(١٠٦).

ومحاولة الوقوف على حقيقة مفهوم ودلالات مصطلح (معاداة السامية)، وتتبع الدوافع الحقيقية الكامنة وراء ظهوره، كان لابد لنا من تسليط الضوء على المراحل التاريخية التي سبقت تبنيه، مع الإشارة إلى طبيعة هذا الموضوع وتعقيده من جهة، وابتعاداً عن الإسهاب والإطالة قدر الإمكان في موضوع يحمل مثل هذه الصفة من جهة أخرى، تستلزم منا الإحاطة بالملامح الأساسية التي ساعدت على تبلور هذا المصطلح والترويح له.

وكما أسلفنا فان الدراسات التي تعرضت للتاريخ اليهودي تقدم تفسيرات متباينة عن أسباب معاداة السامية، ومما عزز هذا الغموض والتشوش في استعمال المصطلح هو تعميمه على كل

الممارسات التي حاقت بأبناء الأقليات اليهودية من مشاعر سلبية واضطهاد طيلة تاريخهم في أوربا، فعلى سبيل المثال لا الحصر تطلق المؤرخة اليهودية (بربارة تخمان) معاداة السامية على الاضطهاد الذي تعرض له اليهود أبان الحروب الصليبية ولم تكن واضحة قبل ذلك[١٠٧]، ويشاطرها مؤرخون آخرون هذا الرأي بتأكيدهم أن المحاربين المسيحيين هم أول من بدأوا هذه الممارسة وهم في طريقهم إلى فلسطين، فقد شهد عصر الحروب الصليبية المذابح اليهودية وبداية نظام الأقليات وبالتالي عزلة اليهود عن المسيحيين[١٠٨].

في حين يذهب الكاتب اليساري اليهودي إسحاق دويتشر (١٩٠٧ ـ ١٩٩٧م) إلى إن (معاداة السامية) صفة ملازمة للحضارة المسيحية الأوربية بالقول: (أعتقد أنه لو تثبت اللاسامية أنها على هذا القدر من عمق الجذور والتأصل والقوة في الحضارة المسيحية الأوربية لما وجد اليهود الآن كمتحد اجتماعي متميز لكان قد تم تمثلهم (استيعابهم) تماماً)[١٠٩].

إما إبراهام ليون فيقدم تفسيراً مادياً للمسألة ويضعها في سياق المادة التاريخية، ويذهب إلى أن معاداة السامية هي نتاج ذلك الصراع بين البرجوازية اليهودية المسيطرة على الشؤون المالية والتجارة وبين البرجوازية المسيحية الآخذة بالنمو منذ بروز علامات الانهيار والتحلل الإقطاعي والانتقال إلى الاقتصاد الرأسمالي[١١٠].

ونجد أيضاً اتجاهاً آخراً نراه في أغلب أدبيات الصهيونية اليهودية وقد انساق جملة من الباحثين وراءه بقصد أو بدونه، ووفقاً لرأي هؤلاء يتسع المجال الدلالي للمصطلح ليشمل كل ممارسة مناهضة لليهود خلال المراحل التاريخية التي مرت بها الأقليات اليهودية سواء في الشرق أو الغرب، مع التأكيد على أن معاداة اليهود قديمة قدم اليهود ويرجعونها إلى أسباب تمتزج بها الديباجات الدينية بالقومية، فهم غالباً ما يستخدمون في أدبياتهم مفردة (الشعب اليهودي)، يقول تيودور هرتزل[١١١] في يومياته:" إن سياسة شعب بكامله (يقصد اليهود) خاصة إذا كان مشرداً في أنحاء الدنيا، يمكن تحقيقها بواسطة هفاف في الهواء الخفيف"[١١٢].

أما برنارد لازار فيقول أن: الشعب اليهودي ضحية عنف الجوييم[١١٣].

ونلاحظ اقتران مفردة (شعب) ببعدها القومي بالدين اليهودي في الكثير من الكتابات الصهيونية، فلا يكاد يفرق بين ما هو ديني وبين ما هو قومي، فكلام الصهيوني نفتالي إيلاني:" إن الأساس الديني هو الذي يجعل المعادين للسامية يعتقدون أن اليهود غير أهل وغير مستعدين للانصهار في المجتمعات التي يعيشون فيها"(١١٤).

إن الدين عند هؤلاء مثل الأرضية التي تستند إليها دعوتهم بأن اليهودية ليست دين فحسب بل (قومية) وفي الأخيرة سر المعاداة الأوربية لليهود حسب دعواهم(١١٥).

ويذهب الكثير من الباحثين وراء مضمون الطرح المذكور عندما يؤكدون اقتران السامية باليهودية في النظريات العنصرية التي كانت سائدة آنذاك (النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين) بقولهم: إن السامية في النظريات العنصرية المعاصرة يقصد بها اليهودية)(١١٦).

ويتضح من الاقتباس الأخير وجود البعد الديني للمسألة نفسه وتداخل بين ما هو ديني وما هو عنصري أو قومي في بعض الأحيان، وذلك على التأكيد أن (السامية) يقصد بها اليهودية، وهذا التداخل بحد ذاته من معطيات القرن التاسع عشر ومن السمات التي ميزت التعاطي مع المسألة اليهودية وهو محكوم بشكل أو بآخر بحدود الرؤيا الصهيونية الرامية إلى إضفاء بعد سياسي ـ قومي، يجعل من الديانة اليهودية أساساً له، لتحقيق أهداف محددة استدعت هذا التحول باليهودية من بعدها الديني إلى ما هو سياسي.

وذهب آخرون على اقتران مصطلح (معاداة السامية) بالتطورات التاريخية التي شهدتها القارة الأوربية في القرن التاسع عشر، فضلاً عن إشاراتهم صراحة تارة وضمناً تارة أخرى إلى ارتباطه ببعد عنصري يتناغم وطبيعة التحولات الأوربية في ذلك القرن، ومن بين من يمثل هذا الرأي هو المؤرخ الأمريكي لويس سنايدر الذي يؤكد أن مصطلح (معاداة السامية) ينطبق على الحركة المناهضة لليهود في النصف الثاني من القرن التاسع عشر(١١٧).

إن سنايدر وإن لم يشر صراحة إلى البعد العنصري لمناهضة اليهود إلا إنه ألمح ضمناً إلى هذا البعد من خلال ربط تاريخ الحركة المناهضة لليهود بالقرن الذي شهد تبلور اعتى النظريات العنصرية، في حين يختزل باحث آخر دلالات المصطلح في البعد العنصري فقط، من خلال تعريفه لـ(اللاسامية) بقوله:" هي المبدأ المناهض لاندماج اليهود بالعناصر الإنسانية التي تنادي بعلو مرتبتها وذلك بغية الحفاظ على خصائصها الموروثة وحمايتها من الضعف والاندثار نتيجة لمثل هذا الاختلاط العنصري"(١١٨).

ومضمون هذا التعريف ينسجم أكثر مع المناخ الفكري الذي ساد أوربا في القرن التاسع عشر، نظراً لرواج النظريات العنصرية التي بشرت بتفوق أعراق معينة على أخرى.

أما الباحثة إيلان هاليفي فتمييز بوضوح بين معاداة اليهود في العصور القديمة وتلك التي ظهرت في القرن التاسع عشر بقولها:" إن مناهضة السامية الناشئة عن ظروف القرن التاسع عشر الأوربي تختلف عن المناهضة المسيحية قرن أوسطية (أي المتعلقة بالقرون الوسطى) لليهودية أكثر مما يختلف المجتمع اليهودي المتحرر في البلدان الديمقراطية"(١١٩).

وتعتقد هاليفي إن الأساس العنصري كان السمة المميزة لـ(معاداة السامية) التي تبلورت لأسباب عديدة ومتنوعة يتعلق بعضها بالتراث الديني وتطوره وبطبيعة الفكر الأوربي الذي ساد القرن المذكور(١٢٠).

يتضح مما تقدم: إن المعنى الحرفي لمفردة (سامية) تترك انطباعاً للمتأمل فيها بأنها خاضعة بشكل أو بآخر لمقتضيات التصنيف العنصري الذي يقسم البشرية إلى أجناس مختلفة، وما يرتبط بهذا التقسيم من مقاربات ذهنية عن التفوق والتميّز والإبداع مقابل البلادة والضَّعة والخمول...إلخ، تأثراً بالنظريات العنصرية التي سادت في القرن التاسع عشر، فمعاداة السامية بغض النظر عن دقة استخدامها من الناحية العلمية، ما هي إلا عداء اليهود بوصفهم (عرقاً) ومن ثم فهو عداء علماني لا ديني ظهر بعد محاولات تحرر اليهود من انغلاقهم وتزايد معدلات اندماجهم، وهذا النوع من العداء يستند إلى نظريات ذات ديباجات ومسوغات علمية عن الأعراق

العامة، وعما يقال له (العرق اليهودي) وعن السمات السلبية (الاقتصادية والثقافية) الثابتة والحتمية لليهود اللصيقة (بعرقهم) حسب الأدبيات الصهيونية، وتصعب مثل هذه الدراسات إحصاءات عن دور اليهود في التجارة والربا مثلاً[١٢١].

ومن ثم إذا كانت معاداة اليهودية تعبيراً عن التعصب الديني، فأن معاداة السامية حسب هذه الرؤية نتيجة موقف دنيوي يستند إلى حسابات المكسب والخسارة وإلى الرصد العلمي لبعض السمات اللصيقة بما يسمى (الشخصية اليهودية) ومثل هذه الأفكار تنتمي بشكل لا يقبل الشك إلى المنظومة المعرفية لأوربا في القرن التاسع عشر.

المطلب الثاني: مغالطات المصطلح.

إن استخدام المصطلح للتعبير عن معاداة اليهود مهما يكن الدافع ورائه، ينطوي على مغالطة تاريخية نظراً للتعارض بين دلالاته اصطلاحاً وبين معاداة اليهود على أساس ديني أو اقتصادي، بمعنى أن المعاداة في هذه الحالة ستكون خاضعة لاعتبارات عنصرية بحتة، واستخدام مصطلح (معاداة السامية) سيكون مقصوراً على من يصف اليهود طبقاً لمعيار عرقي لا ديني أو اقتصادي؛ لأن استخدامه وفق التصنيفين

الأخيرين سيخرجه من دائرة المنطق الفكري السليم والدقة الموضوعية[١٢٢].

هذا فضلاً عن أنه يحدد العداء تجاه اليهود كونهم أعضاء الجنس السامي حصراً، وهذا واضح في اللغات الأوربية التي تقرن الساميين باليهود وتوحد بينهم، في حين يشكل العرب الغالبية العظمى من هذا الجنس.

في حين يذهب بعض الباحثين أبعد من ذلك عندما يشككون في انتماء يهود أوربا للجنس السامي أصلاً.

أمام هذا التجاهل الواضح لمنطق المعالجة الفكرية في تبني المصطلح خضع منذ بداية استخدامه لاعتبارات غير منطقية كان القصد منها التضليل والإرباك وَلَيّ عنق الحقائق للوصول

إلى نتائج مفادها أن معاداة اليهود متأصلة في الفكر والممارسة، وهي قائمة على أسس عرقية، وإظهار مثل تلك النتائج بمظهر الحقائق التاريخية المستندة على الأدلة والأسانيد العلمية، لتبرر عودة اليهود إلى أرض (يسرائيل)[١٢٣].

وينبغي الإشارة إلى إن الكتابات التي ذهبت إلى أن معاداة السامية قديمة قدم اليهود، وإنها تعود إلى دوافع قومية ـ عنصرية، أسهمت في تعزيز الغموض والإرباك الذي حاق بمصطلح (معاداة السامية)، إما لانسياقها بقصد أو بدونه وراء رؤى وأفكار خدمت أهدافاً محددة للصهيونية العالمية أو ارتباطها بها أيديولوجياً[١٢٤].

اعتقد ان هذه الكتابات تنضوي على التضليل، بغية الابتعاد بذهن القارىء قدر الإمكان عند الظروف والمناخ السياسي والاقتصادي الذي ظهر وتبلور فيه المصطلح، لكي تقدم أنموذجاً تفسيرياً لظاهرة معاداة السامية في أوربا يبتعد عن الدوافع الحقيقية وراء ظهورها وينسجم في الوقت نفسه مع الأهداف التي تم تبني المصطلح من أجل تحقيقها، ويكون مبرراً لحل افتراضي ارتبطت حقيقته بمتطلبات الفكر الاستعماري والمنظومة القيمية لأوربا القرن التاسع عشر، فكيف لنا أن نفهم محاولة تعميم دلالات مصطلح يصنف اليهود على أساس عرقي وعلى كل الممارسات ضد اليهود بغض النظر عن الدوافع من ورائها دينية كانت أم اقتصادية أم سياسية، ومن ناحية أخرى تتميز هذه الكتابات بموقفها الانتقائي من الروايات التاريخية، التي تتعرض لتاريخ الأقليات اليهودية في أوربا، فعلى الرغم من مظاهر الاضطهاد التي تعرضت له الأقليات اليهودية في أوقات متباينة، ومع أن مظاهر الاضطهاد خاضعة في أغلب الأحيان لطبيعة النشاط الاقتصادي الذي مارسه اليهود، ولاسيما تلك الآثار السلبية التي تركتها وظيفتهم الاقتصادية في وجدان الفرد الأوربي، حتى إن كلمة يهودي كانت مرادفة لكلمة التاجر المرابي[١٢٥].

إلا إن هذه المظاهر وبشكل عام قد استهدفت قبل كل شيء إجبار اليهود على تغيير بنية ونمط علاقاتهم الوظيفية السائدة بشكل يجعلهم جزءاً من بنية المجتمع الذي يعيشون فيه لا

خارجه[١٢٦]، ودفعهم باتجاه التحول من دور التاجر والمرابي إلى دور أكثر فاعلية وانسجاماً مع مستلزمات ومتطلبات المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع الذي ينتمون إليه، والتي تستدعي من اليهودي الاندماج من خلال سن القوانين والتشريعات ليس الغرض منها استهداف الجماعة اليهودية بذاتها، بل استهداف النمط الاقتصادي الذي تتبعه وهذا المصير يعتري أية جماعة أخرى تنطبق عليها تلك السمات بغض النظر عن الاختلافات العرقية والطائفية...إلخ[١٢٧].

أما الكتابات التي تنتقي الروايات التي يفهم من خلالها أن حالات الاضطهاد لم تَنل من اليهود إلا لكونهم يمثلون (الآخر) في الذات والقومية وفق معيار علماني ينظر إلى اليهود كقومية (الآخر)، ووفق منظار ديني قومي، وهذا التصور الذي يجعل من الديانة اليهودية أساساً لـ(للقومية اليهودية)[١٢٨]، وهذا ما ميّز كتابات الجيل الأول من الصهاينة اليهود[١٢٩].

وتأسيساً على ما تقدم أن مفهوم (معاداة السامية) يتضمن مغالطة تاريخية وهي القول بأن اليهود ينتمون للجنس السامي، فاليهود الموجودون في فلسطين اليوم أبعد ما يكون للجنس السامي، وإن الظروف التي برز فيها المصطلح كان خاصاً نتيجة تنامي النظريات العنصرية في أوربا في القرن التاسع عشر، وبسبب انغلاق اليهود وعدم اندماجهم في المجتمعات التي كانوا يتواجدون فيها، وارتبطت أعمالهم بالاقتصاد والتجارة وغلب عليهم سمات الشح والبخل والربا، وهذا ما دفع الأمم إلى بغضهم بسبب طبائعهم وسلوكياتهم التي تنافي الفطرة السليمة، وهذا ما تأكده توراتهم[١٣٠]، فهل سيعترف اليهود أن التوراة هي العدو الأول للسامية على حد تعبيرهم؟

وقد استغلت الحركة الصهيونية هذه الخرافة (الفرية) أبشع استغلال، وأصبح السلاح الذي ترهب به أعداء ما تسمى بـ(دولة إسرائيل) كما سنوضح ذلك في طيات الأطروحة.

المطلب الثالث: أبرز مظاهر (معاداة السامية) في أوربا.

كانت هناك مظاهر وأشكال عديدة لـ(معاداة السامية) في أوربا، أما بشكل اضطرابات ضد اليهود أو تشريع قوانين عنصرية ضدهم أو اتهامهم بإجراء طقوس دينية غريبة (مثل فرية الدم)، وسنوضح في هذا المطلب أبرز المظاهر التي حدثت في أوربا القرن التاسع عشر وهي:

أولاً: فرية الدم.

وهي اتهام اليهود بأنهم يقتلون صبياً مسيحياً في عيد الفصح، سخرية واستهزاء بصلب المسيح، ونظراً إلى أن عيد الفصح المسيحي واليهودي متقاربان، فقد تطورت التهمة وأصبح الاعتقاد بأن اليهود يستعملون دماء الضحية في طقوسهم وأعيادهم وخصوصاً أن خبز الفطير غير المخمر يعجن بدماء الضحية كما أُشيع، وقد وجهت إليهم أول تهمة دم في القرن الثاني عشر في بريطانيا، وقد أُتهم اليهود آنذاك بأنهم ذبحوا طفلاً مسيحياً عمره أربع سنوات ونصف العام يدعى (ويليام)، وقد أستمر توجيه التهم إلى منتصف القرن العشرين، وكانت تهمة الدم تأخذ الشكل التالي: يختفي شخص مسيحي (في العادة طفل) أو يوجد ميت، فيذكر أحد الأشخاص أن هذا الطفل شوهد آخر مرة بجوار الحي اليهودي، أو هناك عيد يهودي يتطلب في طقوسه دماً نصرانياً، فيوجه إلى اليهود تهمة قتله ويتم القبض على بعض أعضاء الجماعة اليهودية ويتم تعذيبهم ثم شنق بعضهم(١٣١).

ثانياً: عواصف النقب (١٨٨١ ـ ١٨٨٢).

هي عبارة عن موجة منظمة من الاضطهاد والاعتداء المنظم الذي مورس من قبل الشعب الروسي المدعوم من السلطة المحلية، إذ اعتدى الروس على أرواح وأملاك السكان اليهود ودمروا وحرقوا كل ما يتعلق باليهود، وكأنهم عاصفة رملية تصل كل مكان وكل شيء وكل ذلك كان تحت صمت السلطات والشرطة التي اكتفت بالنظر لمعاناة اليهود.

- أسباب ودوافع (عواصف النقب):

١. اتهام اليهود باغتيال القيصر الاسكندر الثاني الذي أغتيل سنة ١٨٨١م، وبدأ تحريض الجماهير المسحوقة اقتصادياً ضد اليهود.

٢. اتهام اليهود بأنهم هم المسؤولون عن الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الصعب الذي وصل إليه الشعب الروسي.

٣. تساهل السلطات مع المعتدين على اليهود وتشجيعهم بوسائل مختلفة للاعتداء على اليهود أما من خلال المنشورات أو وسائل الأعلام وعدم التدخل بما يحصل.

٤. نمو العداء التقليدي بين الشعب الروسي واليهود على خلفيات النكبات الاقتصادية والسياسية.

- رد فعل اليهود على عواصف النقب:

١. الهجرة: رأى الكثير من اليهود بأن الهجرة من روسيا هي الحل الأفضل لإنهاء معاناتهم وتم تشكيل منظمات يهودية قومية مثل حبات صهيون.

٢. انهيار فكرة الاندماج: كان الكثير من المثقفين اليهود يدعون إلى الاندماج داخل المجتمع الروسي حتى عواصف النقب، إذ تخلو بعدها عن هذه الفكرة وبدأوا بالبحث عن حل أجدى، وبذلك انهارت فكرة الاندماج وفشلت.

٣. نمو الشعور القومي وتطور الحركة الصهيونية: اعتداءات عواصف النقب قوضت العديد من المفاهيم بالنسبة للقضية اليهودية وحلها بعض المفكرين أمثال بنسكر وهرتزل وبدأوا بنشر الفكر القومي الذي ينادي بإنشاء كيان خاص لليهود.

ثالثاً: قضية درايفوس.

درايفوس فرنسي يهودي خدم في سلاح المدفعية الفرنسي وهو ابن صاحب مصنع ثري، حارب مع الفرنسيين في حرب (١٨٧٠ م) ضد ألمانيا وهزمت فرنسا في هذه المعركة وتم

توجيه الاتهام بالخيانة إلى درايفوس بعد أن وجدت وثائق عسكرية مهمة وحساسة بحوزة الملحق العسكري الألماني في باريس كتبت بخط يشبه خط درايفوس عام ١٨٩٤[١٣٢].

تابعت الصحافة المعادية لليهود آنذاك في فرنسا الأحداث وكانت تعبئ الرأي العام ضد درايفوس مما خلق جواً غير ملائم لضمان حياد المحاكمة، وأخيراً قضت عليه المحكمة بالسجن مدى الحياة وجرد من رتبته علناً أمام الجماهير[١٣٣].

وفي عام (١٨٩٦م) اكتشف الجاني الحقيقي وهو ضابط فرنسي يدعى (استرهازي Esterhazy)، وقد تسرب هذا الخبر إلى الصحافة وتعاطفت جموع كثيرة مع درايفوس، وكان أبرز المتعاطفين المفكر الفرنسي (أميل زولا) الذي أرسل رسالة إلى رئيس الجمهورية تحت عنوان (إنا أتهم) اتهم فيها تزييف خط درايفوس، وتأثر هرتزل بهذه القضية إذ كان يعمل صحفياً في إحدى الصحف النمساوية وأخذ يبحث عن إيجاد حل للمسألة اليهودية، وأصبحت هذه القضية المطية التي ركبها (هرتزل) للوصول إلى تأسيس الحركة الصهيونية[١٣٤].

وتعد قضية (درايفوس) من وجه نظر الصهيونية الحدث الذي رفع الزناد عن معاداة السامية في أكثر من دولة وأحد أهم العوامل التي أظهرت ما يعرف بالمسألة اليهودية[١٣٥].

ورمزت قضية درايفوس إلى فشل حركة المساواة، وأثبتت بأنه لا أمل لليهود في أوربا من الحصول على المساواة، أمام القانون أو في المجال المدني، خاصة بعد تفشي الفكر المعادي لهم في الأدب والصحافة الفرنسية ونشأت جمعيات مناهضة لليهود في جميع أنحاء فرنسا، واشتداد الروح القومية المتعصبة في فرنسا والكراهية الشديدة لليهود، بسبب الأزمات الاقتصادية في فرنسا وانهيار البنوك والمصارف وعلى رأسها البنك الكاثوليكي القومي الفرنسي، الذي انهار بسبب سحب العوائل اليهودية الغنية ودائعهم من البنك بشكل مفاجئ، إذ أدت هذه الأزمة إلى انهيار العملة المحلية وارتفاع الأسعار وازدادت البطالة، وبطبيعة الحال وجهت أصابع الاتهام إلى اليهود[١٣٦].

يتضح لنا مما تقدم إن سبب العداء لليهود ناتج عن انعزالهم في إحياء خاصة وتعاملهم بالربا وسيطرتهم على البنوك والمصارف مما خلق جواً من الكراهية والعداء الشديد لهم تسبب في ظهور موجات من العداء والاضطهاد لحقت بهم في أوربا.

الخاتمة

١. تعد التوراة المصدر الوحيد لمصطلح (سام وسامية) وهو من المصطلحات المغلوطة التي أوضح الباحثون من خلال مناقشتهم للتسمية الأخطاء والتناقض الموجود في النصوص التوراتية التي تتحدث عن هذه التسمية، ويرى بعضهم ان تسمية (الجزريون) هي الأصح علمياً.
٢. ترجع التوراة أصل البشرية والأجناس جميعاً إلى أولاد نوح الثلاثة فقط (حام، سام، يافث) وهذه مخالفة للنصوص القرآنية والحقائق العلمية والتاريخية، إذ أورد جملة من الباحثين اعتراضات علمية دقيقة وتاريخية على ترتيب الأمم في سفر التكوين.
٣. تصف التوراة الكنعانيين بالأمة الملعونة وتخرجهم من شجرة أنساب (سام بن نوح) لأسباب سياسية ودينية متمثلة بالحقد الدفين على سكان فلسطين الأولين إذ تعمد مدونو التوراة إقصاء الكنعانيين لأسباب سياسية ودينية.
٤. إن الرواية التوراتية التي تزعم ان نوحاً بارك ابنه سام ولعن كنعان (ابن حام) عدها الباحثون أول بذرة للسامية ولنظرية تفوق الأعراق، وكذلك لإعطاء حق ديني مقدس لتبرير قتل الكنعانيين ونسلهم.
٥. إن القرآن الكريم يثبت عكس ما ترويه التوراة ويرجع أصل البشرية إلى ذرية نوح وذرية من كان معه في الفلك بدليل قوله تعالى: ﴿ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ ﴾ .
٦. اختلاف الباحثين في تحديد الموطن الأول للشعوب السامية ولكل منهم نظريته ولكن الراجح عند أغلب الباحثين هو أن الجزيرة العربية هي مهد الساميين الأول.
٧. فند العلماء والباحثون وجود لغة عبرية بمعنى يهودية، وإن لغة اليهود بعد دخولهم إلى أرض كنعان هي اللهجة الآرامية المقتبسة من اللغة الكنعانية لغة سكان فلسطين الأولين.
٨. تعد اللغة العربية هي الأقدم والأقرب إلى اللغة السامية الأم وذلك لاحتوائها على ثروة لفظية عظيمة.

٩. أول من استعمل مصطلح سامية للدلالة على شعوب الشرق الأدنى هو عالم اللغات الألماني (شلوتزر) عام (١٧٨١م) بالاعتماد على النصوص التوراتية.

١٠. إن علماء الانثروبولوجيا يؤكدون أن اليهود ليس شعباً واحداً بل هم طائفة دينية تضم جماعات مختلفة من الناس اعتنقت ديناً واحداً، وإن الشعب اليهودي بالمعنى السياسي الطائفي ليس له وجود، وإن الحديث عن نقاء عرقي قد أصبح في حقيقة الأمر خرافة علمية حسب تعبير علماء الانثروبولوجية المعاصرين.

١١. إن حاخامات اليهود استعملوا مصطلح (عبري) للدلالة على يهود فلسطين في التاريخ الحديث ووجودها أفضل طريقة لربط تاريخهم بأقدم العصور لاعتبار عصر اليهود متصلاً بالأزمنة السحيقة ونسبوا أنفسهم إلى إبراهيم الخليل (عليه السلام)، وهذا ما نفاه القرآن الكريم:﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا ﴾، فاستعمال مصطلح (عبري) بمعنى (يهودي) لا يتفق مع المستند العلمي والتاريخي.

هوامش البحث

(١) ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي ابو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، ط٣: ٣٩٧/١٤.
(٢) ينظر: المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين، دار الدعوة : ٤٥٢/١٠.
(٣) سفر التكوين الإصحاح : ٢١/١٠ ـ ٣١، الإصحاح : ١١: ١٠ ـ ٢٦.
(٤) سفر التكوين، الإصحاح ٦: ٨ ـ ٩.
(٥) سفر التكوين، الإصحاح ٧: ١.
(٦) سفر التكوين، الإصحاح ٩: ٢.
(٧) سفر التكوين، الإصحاح ٩: ٢٠ ـ ٢٧.
(٨) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، مجموعة مؤلفين ـ القاهرة ب. ت : ٢٩ ـ ٣٢.
(٩) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري الهاشمي (ت٦٦٨هـ)، تحقيق : محمود عبد الرحمن قدح، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م): ٥٦٥/٢،ينظر: البحث الصريح في إيما هو الدين الصحيح، زيادة بن يحيى النصب الراسي (كان حياً في القرن الحادي عشر الهجري)، تحقيق: سعد بن عبد العزيز الخلف، نشر عمادة البحث العلمي الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية ـ السعودية (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م)، ط١: ١٣٠، ينظر: دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، سعود بن عبد العزيز الخلف، مكتبة أضواء السلف ـ السعودية (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م): ١١٠.
(١٠) النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط٤، أحمد عبد الوهاب، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ١٩٩٢م، ط٢ : ٣٣.
(١١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي ـ القاهرة (د.ت): ٩٩/١.
(١٢) اللغات السامية، تيودور نولدكه، ترجمة د. رمضان عبد التواب، القاهرة، ١٩٦٢ : ٢٣.
(١٣) هم أقوام أسوا مستوطناتهم في أرض عيلام الإيرانية الواقعة على الحدود الشرقية من جنوبي العراق وهي المنطقة التي يسميها العرب خورستان، وتسمية عيلام وردت في التوراة، وأطلقت على هذا الإقليم بمعنى (الأرض العالية)، وكان العيلاميون أعداء بلاد سومر بسبب الحروب المستمرة بينهم للمزيد. ينظر: العرب واليهود في التاريخ، أحمد سوسة، العربي للإعلان والنشر والطباعة، ط٢ : ٤٨٧.
(١٤) حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور، أحمد سوسة، (د.ت) : ٣٩.
(١٥) العرب واليهود في التاريخ : ٤٩٣.
(١٦) سفر التكوين ١١: ١ ـ ٩.
(١٧) قاموس الكتاب المقدس، مجموعة مؤلفين، دار الثقافة المسيحية، ٢٠٠١م : ٩٨٢.
(١٨) سورة هود : الآيات (٢٥ ـ ٢٧).
(١٩) ينظر: مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤٢٠هـ، ط٣: ٣٣٦/٧ ـ ٣٣٧، الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، راجعه وطبعه وعلق عليه: محمد إبراهيم الحفناوي ـ القاهرة، ٢٠٠٢م: ٢٢/٩ ـ ٢٤، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤١٨هـ، ط١: ١٣٢/٣ ـ ١٣٣.
(٢٠) سورة هود : الآية (٤٠).
(٢١) ينظر: معالم التنزيل، محي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي الشافعي (ت٥١٠هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار التراث العربي ـ بيروت، ١٤٢٠، ط١: ٤٤٩/٢، مفاتيح الغيب، للرازي: ٣٤٨/١٧، أنوار التنزيل، للبيضاوي: ١٣٥/٣.
(٢٢) سفر التكوين، ١: ٧.
(٢٣) سورة هود : الآية (٤٢).
(٢٤) ينظر: معالم التنزيل، للبغوي :٤٥٠/٢، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي : ٣٦/٩ ـ ٤٠، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (ت١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٥هـ ، ط١ : ٢٥٧/٦.
(٢٥) سورة هود: الآية (٤٨).

(٢٦) الكشاف، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (ت٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤٠٧هـ، ط٣: ٤٠١/٢، ينظر: السراج المنير، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق الأميرية ـ القاهرة، ١٢٨٥هـ : ٦٢/٢، روح المعاني، للآلوسي : ٢٧٠/٦ ـ ٢٧٦.
(٢٧) الجامع لأحكام القرآن : ٨٩/١٥ عند تفسيره للآية (٧٧) من سورة الصافات.
(٢٨) ينظر: روح المعاني، للآلوسي : ٢٧٠/٦ ـ ٢٧١، السراج المنير، للشربيني : ٦٢/٢.
(٢٩) سورة الصافات : الآية (٧٧).
(٣٠) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي : ١٥/ ٨٩، فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، ١٤١٤هـ، ط١ : ٤٥٩/٤.
(٣١) سورة الإسراء : من الآية (٣) .
(٣٢) الملل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت٢٤١هـ)، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي، دار الخاني ـ بيروت، الرياض، ط١ (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م): ٣٥/٣، وقال العلماء بضعفه ومنهم ابن كثير إذ قال: ويزيد بن سنان أبو فروة الرهاوي ضعيف بمرة لا يعتمد عليه. ينظر: البداية والنهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، ط١: ١٣١/١، المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت (١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م)، ط١: ٥٠٩/٤ برقم (٨٤٢٩)، قال ابن حجر: في سنده ضعيف. ينظر: ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢هـ)، دار المعرفة ـ بيروت: ١٣/ ١٠٧.
(٣٣) سورة هود : من الآية (٤٦).
(٣٤) ينظر: تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، مطبعة المجمع العلمي ـ بغداد، ١٩٥٧ :١٢/٧.
(٣٥) سفر التكوين، ١٠: ٢٢ ـ ٢٤ وما بعدها، ١١: ١٢.
(٣٦) ينظر: تاريخ العرب قبل الإسلام : ١٢/٧.
(٣٧) سفر التكوين، الإصحاح ٨: ٥.
(٣٨) اللغات السامية : ٢٣.
(٣٩) ينظر: سفر التكوين ١١: ١ ـ ٩.
(٤٠) ينظر: تاريخ العرب قبل الإسلام : ١٣.
(٤١) ينظر: المصدر نفسه: ١٤ ـ ١٦، من الساميين إلى العرب، نسيب وهيب الخازن، دار مكتبة الحياة ـ بيروت، ١٩٧٩، العرب في العصور القديمة (مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، لطفي عبد الوهاب يحيى، دار النهضة العربية ـ بيروت (د. ت)، ط٣ : ٥٨ ـ ٦٠، الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام، هشام يحيى الملاح، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٧١م: ٣٢ ـ ٣٥.
(٤٢) ينظر: تاريخ العرب قبل الإسلام : ١٦، من الساميين إلى العرب : ١٠، الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام : ٣٠.
(٤٣) ينظر: الفصل الأول من الأطروحة، المبحث الثاني موطن الساميين.
(٤٤) تاريخ الشرق القديم، أحمد ارحيم هبو، دار الحكمة اليمانية، ١٩٩٩م، ط٢ : ٩٦ ـ ٩٧، محاضرات في التاريخ القديم، أحمد مالك الفتيان وعامر سليمان، المكتبة الوطنية ـ بغداد، ١٩٧٨م : ٩٩ ـ ١٠٢، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور : ٨٨ ـ ٨٩.
(٤٥) ينظر: تاريخ الشرق القديم: ٩٧ ـ ١٠٢، الحضارات السامية القديمة ، سبتينو موسكاتي، ترجمة السيد يعقوب بكر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة، ١٩٥٧م: ١٧٥ ـ ١٧٩، معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور إلى مجيء الإسكندر، محمد أبو المحاسن عصفور، دار النهضة ـ بيروت، ١٩٨١م: ٢٧٤ ـ ٢٧٦.
(٤٦) ينظر: معالم الشرق الأدنى القديم : ٢٧٨ ـ ٢٨٢.
(٤٧) ينظر: تاريخ الشرق القديم : ١٠٣ ـ ١٠٥، الحضارات السامية القديمة : ١١٤ ـ ١١٩.
(٤٨) العرب واليهود في التاريخ : ١٩ـ ٢٠، معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم : ٢٧٩.
(٤٩) للمزيد ينظر: الحضارات السامية القديمة : ١٧٧ ـ ١٧٩، تاريخ الشرق القديم : ١٠٦، معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم : ٢٨٢.
(٥٠) ينظر: محاضرات في التاريخ القديم: ١٤٣، الحضارات السامية القديمة: ٦١ ـ ٦٧، معالم تاريخ الشرق الأدنى: ٣٧٢، الشرق الأدنى القديم (العراق ـ إيران ـ شبه الجزيرة العربية)، عبد المنعم محمد مجاهد، مكتبة بستان المعرفة، ٢٠٠٩م : ١٧ ـ ١٨.
(٥١) حزقيال ١٦: ٣.
(٥٢) يشوع ١٠: ٣.
(٥٣) ينظر: فقه اللغات السامية، كارل بروكلمان، ترجمة رمضان عبد التواب، جامعة الرياض، ١٩٧٧م : ١١، تاريخ اللغات السامية، إسرائيل ولفنسون، دار القلم ـ بيروت، (د. ت) : ٢ـ ٣.

(٥٤) سفر التكوين :الاصحاح ١٠.
(٥٥) ينظر: تاريخ اللغات السامية : ٢، فقه اللغات السامية : ١٢ ـ ١٣.
(٥٦) تاريخ اللغات السامية : ١٨، فقه اللغات السامية : ١٢.
(٥٧) فقه اللغات السامية : ١٣.
(٥٨) تاريخ اللغات السامية : ٦ ـ ٧، وللمزيد حول اقتباس اليهود من الكنعانيين ينظر: أثر المعتقدات البابلية والكنعانية على الديانة اليهودية، الطالبة رحمة عبد الجبار ناجي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، بإشراف د. سلامة الموسوي ٢٠١٢، الفصل الثالث المبحث الثالث: ١٦٤ ـ ١٩٧.
(٥٩) اللغات السامية : ٦ ـ ٧، العرب واليهود في التاريخ : ٢١٩ ـ ٢٢٠.
(٦٠) فقه اللغات السامية : ٤٩ ـ ٥٠.
(٦١) المصدر نفسه : ٥٠.
(٦٢) ينظر: تاريخ العرب قبل الإسلام : ٢٢٩/١ ـ ٢٣١.
(٦٣) فقه اللغات السامية : ٣٥.
(٦٤)المصدر نفسه: ١٨.
(٦٥) سفر القضاة : ٥.
(٦٦) فقه اللغات السامية : ٢٩.
(٦٧) هو العالم الألماني شلوتزر. ينظر: اللاسامية في الفكر الصهيوني الجذور التاريخية والأهداف، عبد الوهاب محمد الجبوري، دار الجاحظ ـ بغداد، ١٩٨٢م : ١٠، أحجار على رقعة الشطرنج، وليم غاي كار، ترجمة سعيد جزائرلي، دار النفائس ـ بيروت، ٢٠٠٠م، ط١٤ : ١١٩، دراسات في التاريخ، أنيس فريحة، دار النهار ـ بيروت، ١٩٨٠م : ١٥٤، تاريخ الشرق القديم : ٨٢.
(٦٨) ينظر: حضارات الوطن العربي القديمة أساساً للحضارة اليونانية، سامي سعيد الأحمد، دار الحكمة ـ بغداد، ٢٠٠٣م : ١١٠، من الساميين إلى العرب : ١٩ ـ ٢٢.
(٦٩) سفر التكوين ١٠: ٢١ ـ ٣١، ١١: ١٠ ـ ٢٦.
(٧٠) تاريخ الشرق القديم : ٨٣، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور : ٣٩.
(٧١) تاريخ الشرق القديم : ٨٢.
(٧٢) حضارة العرب ومراحل تطورها : ٤٠.
(٧٣) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر ـ بيروت، ١٩٧٠م، ط٢ : ٦٥.
(٧٤) تاريخ الجنس العربي في مختلف الأطوار والأدوار والأقطار، محمد عزة دروزة ـ لبنان، ١٩٤٦م : ١٨/١.
(٧٥) نسبة إلى كوش بكر حام وأبو النمرود وكانت مساكنهم في مصر، وسميت البلاد التي سكنها بعض نسله باسمه وهي تشمل جنوبي مصر. ينظر: العرب واليهود في التاريخ ٤٩٣، كما كان يُقرن ذكر اسم كوش مع مصر وسبأ في العهد القديم، إذ ورد في سفر إشعيا، الإصحاح ٢٠: ٣ ـ ٥ (... وأي أعجوبة على مصر وعلى كوش وهكذا يسوق ملك آشور سبي مصر ... يخجلون من أجل كوش رجائهم ومن أجل مصر)، وجاء في السفر ذاته (جعلت مصر فَدِيتك كوش وسبأ عوضك). ينظر: الإصحاح ٤٣: ٣، وكذلك جاء في ذات السفر (قال الرب تعب مصر وتجارة كوش والسبئيون...). ينظر: الإصحاح ٤٥: ١٤.
(٧٦) سفر التكوين، الإصحاح ١٠: ٦.
(٧٧) سفر التكوين، الإصحاح ٩: ٢٥ ـ ٢٧.
(٧٨) ينظر: العرب واليهود في التاريخ، لأحمد سوسه:٤٩٩
(٧٩) ينظر: ص ١٤ ـ ١٨ من الأطروحة.
(٨٠) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي (ت١٤٠٦هـ)، تحقيق: مصطفى الشيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٧٠م : ٢١٣.
(٨١) ينظر: مقدمة ابن خلدون : ١١٧ ـ ١٢٠، والجذور التاريخية لسكان المغرب القديم من خلال المصادر الأثرية والأنثروبولوجية واللغوية، محمد علي عيسى، دار الأصالة ـ طرابلس، ٢٠٠٩: ٢١٣.
(٨٢) أول من استبدل كلمة أو مصطلح (سامي) بـ(جزري) هو الأستاذ سامي سعيد الأحمد عام ١٩٧٨م. تاريخ اللغات الجزرية ضمن كتاب حضارات الوطن العربي القديم، سامي سعيد الأحمد : ص١٠٩.
(٨٣) ينظر: اللغات السامية : ٢٣.
(٨٤) ينظر: العرب واليهود في التاريخ : ١٢٩.
(٨٥) ينظر: اللاسامية في الفكر الصهيوني : ١١.

(٨٦) سفر التكوين، الإصحاح ١٠: ٢٥.
(٨٧) سفر التكوين، الإصحاح ١٠: ٦.
(٨٨) المدن الفينيقية (تاريخ لبنان القديم)، محمد بيومي مهران، دار النهضة العربية ـ بيروت، ١٩٩٤م : ١٥.
(٨٩) ينظر: من ألواح سومر إلى التوراة، فاضل عبد الواحد علي، دار الشؤون الثقافية ـ بغداد، ١٩٨٩م : ٤٣.
(٩٠) ينظر: العرب في العصور القديمة : ٤٥.
(٩١)المصدر نفسه : ٤٥ ـ ٥٠.
(٩٢) مصطلح السامية بين الحقائق وخرافة سفر التكوين، دراسة واستبيان، بشار خليف، بحث منشور في موقع: https://www.almothaqaf.com.
(٩٣) ينظر: عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة، فوزي محمد حميد، دار الكرامة ـ دمشق، ٢٠٠٧م، ط٥ : ٤٠١.
(٩٤) المصدر نفسه : ٤٠٨.
(٩٥) للمزيد ينظر: العرب واليهود في التاريخ : ٥٥١، أبحاث في الفكر الصهيوني، حسن ظاظا، دار العلم ـ دمشق، ١٩٨٧، ط١ : ١٠٤ ـ ١٠٥، موجز تاريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة، محمود عبد الرحمن قدح، مجلة الجامعة الإسلامية، عدد (١٠٧).
(٩٦) ينظر: الجذور التاريخية لسكان المغرب القديم : ٢١٨.
(٩٧) ينظر: الفصل الأول من الأطروحة : ٢٨.
(٩٨) ينظر: الفصل الأول من الأطروحة : ٢٩ ـ ٣٢.
(٩٩) النازية بين الآيديولوجية والتطبيق، عادل محمد شكري، الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة، ب.ت : ٣٩.
(١٠٠) ينظر: التوراة العدو اللدود للسامية، يوسف رشاد، راجعه وقدم له: عبد العظيم المطعني، دار الكتاب العربي ـ دمشق، ٢٠٠٨م : ١٢٢.
(١٠١) ينظر: مغالطات اليهود وردها من واقع أسفارهم، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار القلم ـ دمشق، ٢٠٠٧ : ٤٦ ـ ٤٩.
(١٠٢) ينظر: أحجار على رقعة الشطرنج : ٣١٥.
(١٠٣) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، بيت العرب للتوثيق العصري ـ القاهرة، مج١ : ٤١/١.
(١٠٤) المصدر نفسه : ٤١.
(١٠٥) ينظر: اللاسامية في الفكر الصهيوني : ٢٣.
(١٠٦) ينظر: النازية بين الأيديولوجية والتطبيق : ٤٥.
(١٠٧) الصهيونية غير اليهودية جذورها في التاريخ الغربي، ريجينا الشريف، ترجمة: أحمد عبد الله، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت، ١٩٨٥م : ٢٢.
(١٠٨)المصدر نفسه : ٢٢ ـ ٢٣ .
(١٠٩) دراسات في المسألة اليهودية، إسحاق دويتشر، ترجمة: مصطفى الحسيني، دار الحقيقة للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٩٧١م : ٤١.
(١١٠) ينظر: المفهوم المادي للمسألة اليهودية، إبراهام ليون، ترجمة: عمار نويهض، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٩٦ : ٣٢.
(١١١) هو مؤسس الحركة الصهيونية ورئيس المؤتمر الصهيوني الأول (١٨٩٧)، ولد عام (١٨٦٠).
(١١٢) يوميات هرتزل، إعداد أنيس الصايغ، ترجمة : هيلد شعبان، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث ـ بيروت، ١٩٧٣م : ٣٥٠ ـ ٣٥١.
(١١٣) التوراة العدو اللدود للسامية : ١٢٣ ـ ١٢٤.
(١١٤) اللاسامية في الفكر الصهيوني : ٦٠.
(١١٥) التوراة العدو اللدود للسامية : ١٣١، مغالطات اليهود: ٤٩.
(١١٦) ينظر: النازية بين الآيديولوجية والتطبيق : ٤٣.
(١١٧) ينظر: النشاط الصهيوني الماسوني : ١٤ ـ ١٥.
(١١٨) الجذور الآيديولوجية للعنصرية اليهودية، خالد القشطيني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٩: ٢١ ـ ٢٦. ينظر: الصهيونية والعنصرية، عابدين بن جبارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٩ : ١٥٣ ـ ١٦٩، النازية بين الآيديولوجية والتطبيق : ٤٣.
(١١٩) المسألة اليهودية : القبيلة ـ الشريعة ـ المكان، إيلان هاليفي، ترجمة : فؤاد جديد، مكتب الخدمات الطباعية ـ دمشق، ١٩٨٣م : ١٧٧.

(١٢٠) ينظر: المصدر نفسه : ١٩٨.
(١٢١) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية، مج٦: ١٩٦.
(١٢٢) ينظر: التوراة العدو اللدود للسامية : ١٣١ ـ ١٣٥.
(١٢٣) المصدر نفسه : ٤٣.
(١٢٤) النشاط الصهيوني الماسوني : ١٢.
(١٢٥) المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية، بديعة أمين، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٧٤م : ١٠٤ ـ ١٢٩، ينظر: الصهيونية دراسة حالة في علم الاجتماع، عبد الوهاب المسيري، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ١٩٨٣م : ١٤ ـ ٣١.
(١٢٦) ينظر: الآيديولوجية الصهيونية : ١٣٣ ـ ١٣٤ .
(١٢٧) الدولة اليهودية في الفكر الإسرائيلي، عبد فاضل حسن التميمي، دار الشؤون الثقافية ـ بغداد، ٢٠٠٨م : ١٠٠ ـ ١٠٨.
(١٢٨) ينظر: الاآيديولوجية الصهيونية : ١٣٣ ـ ١٣٤.
(١٢٩) الدولة اليهودية في الفكر الإسرائيلي : ١٠٠ ـ ١٠٨.
(١٣٠) ينظر: المبحث الثالث من الفصل الثاني .
(١٣١) ينظر: الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى، عبد الوهاب المسيري، دار المعارف ـ القاهرة، ٢٠٠١م : ٩٤ ـ ٩٥.
(١٣٢) الضابط والجاسوس ... حكاية ظلم عنصري من تاريخ الجيش الفرنسي المظلم ، خالد عبد العزيز https://doc.aljazeera.net
(١٣٣) ينظر: درايفوس madar center.org https://www
(١٣٤)ينظر: درايفوس madar center.org https://www.
(١٣٥) ينظر: فلسطين القضية ـ الشعب الحضارة التاريخ السياسي من عهد الكنعانيين إلى القرن العشرين، بيان نويهض الحوت، دار الاستقلال للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٩١: ٢٨٢.
(١٣٦) ينظر: قضية درايفوس في فرنسا https://ar.Passosdegegent.com

المصادر:

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس.

١. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي ابو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، ط٣.
٢. المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين، دار الدعوة .
٣. التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، مجموعة مؤلفين ـ القاهرة ب. ت.
٤. تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري الهاشمي (ت٦٦٨هـ)، تحقيق : محمود عبد الرحمن قدح، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).
٥. البحث الصريح في إيما هو الدين الصحيح، زيادة بن يحيى النصب الراسي تحقيق: سعد بن عبد العزيز الخلف، نشر عمادة البحث العلمي الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية ـ السعودية (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م)،
٦. دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، سعود بن عبد العزيز الخلف، مكتبة أضواء السلف ـ السعودية (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).
٧. النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط٤، أحمد عبد الوهاب، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ١٩٩٢م، ط٢ .
٨. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي ـ القاهرة (د.ت).
٩. اللغات السامية، تيودور نولدكه، ترجمة د. رمضان عبد التواب، القاهرة، ١٩٦٢ .
١٠. العرب واليهود في التاريخ، أحمد سوسة، العربي للإعلان والنشر والطباعة، ط٢ .
١١. حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور، أحمد سوسة، (د.ت) .
١٢. قاموس الكتاب المقدس، مجموعة مؤلفين، دار الثقافة المسيحية، ٢٠٠١م .
١٣. مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤٢٠هـ، ط٣.
١٤. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، راجعه وطبعه وعلق عليه: محمد إبراهيم الحفناوي ـ القاهرة، ٢٠٠٢م.
١٥. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤١٨هـ، ط١.
١٦. معالم التنزيل، محي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي الشافعي (ت٥١٠هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار التراث العربي ـ بيروت، ١٤٢٠، ط١.
١٧. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (ت١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٥هـ ، ط١
١٨. الكشاف، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (ت٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤٠٧هـ،
١٨. السراج المنير، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق الأميرية ـ القاهرة، ١٢٨٥هـ .

١٩.الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي : ١٥/ ٨٩، فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، ١٤١٤هـ، ط١

٢٠. الملل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت٢٤١هـ)، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي، دار الخاني ـ بيروت، الرياض، ط١ (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

٢١. البداية والنهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، ط١:

٢٢. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت (١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م)، ط

٢٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢هـ)، دار المعرفة ـ بيروت.

٢٤. تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، مطبعة المجمع العلمي ـ بغداد، ١٩٥٧ .

٢٥. من الساميين إلى العرب، نسيب وهيب الخازن، دار مكتبة الحياة ـ بيروت،

٢٦. العرب في العصور القديمة (مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، لطفي عبد الوهاب يحيى، دار النهضة العربية ـ بيروت (د. ت)، ط٣

٢٧تاريخ الشرق القديم، أحمد ارحيم هبو، دار الحكمة اليمانية، ١٩٩٩م، ط٢ .

٢٨. محاضرات في التاريخ القديم، أحمد مالك الفتيان وعامر سليمان، المكتبة الوطنية ـ بغداد، ١٩٧٨م

٢٩.الحضارات السامية القديمة ، سبتينو موسكاتي، ترجمة السيد يعقوب بكر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة، ١٩٥٧م

٣٠. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور إلى مجيء الإسكندر، محمد أبو المحاسن عصفور، دار النهضة ـ بيروت، ١٩٨١م

٣١.الشرق الأدنى القديم (العراق ـ إيران ـ شبه الجزيرة العربية)، عبد المنعم محمد مجاهد، مكتبة بستان المعرفة، ٢٠٠٩م .

٣٢. فقه اللغات السامية، كارل بروكلمان، ترجمة رمضان عبد التواب، جامعة الرياض، ١٩٧٧م .

٣٣.اللاسامية في الفكر الصهيوني الجذور التاريخية والأهداف، عبد الوهاب محمد الجبوري، دار الجاحظ ـ بغداد، ١٩٨٢م

٣٤.أحجار على رقعة الشطرنج، وليم غاي كار، ترجمة سعيد جزائرلي، دار النفائس ـ بيروت، ٢٠٠٠م،

٣٥. دراسات في التاريخ، أنيس فريحة، دار النهار ـ بيروت، ١٩٨٠م .

٣٦. حضارات الوطن العربي القديمة أساساً للحضارة اليونانية، سامي سعيد الأحمد، دار الحكمة ـ بغداد، ٢٠٠٣م .

٣٧. مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر ـ بيروت، ١٩٧٠م، ط٢

٣٨. تاريخ الجنس العربي في مختلف الأطوار والأدوار والأقطار، محمد عزة دروزة ـ لبنان، ١٩٤٦م

٣٩. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي (ت١٤٠٦هـ)، تحقيق: مصطفى الشيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٧٠م .

٤٠. الجذور التاريخية لسكان المغرب القديم من خلال المصادر الأثرية والأنثروبولوجية واللغوية، محمد علي عيسى، دار الأصالة ـ طرابلس، ٢٠٠٩

٤١. تاريخ اللغات الجزرية ضمن كتاب حضارات الوطن العربي القديم، سامي سعيد الأحمد .

٤٢. المدن الفينيقية (تاريخ لبنان القديم)، محمد بيومي مهران، دار النهضة العربية ـ بيروت، ١٩٩٤م .

٤٣. من ألواح سومر إلى التوراة، فاضل عبد الواحد علي، دار الشؤون الثقافية ـ بغداد، ١٩٨٩م .
٤٤. مصطلح السامية بين الحقائق وخرافة سفر التكوين، دراسة واستبيان، بشار خليف، بحث منشور في موقع: https://www.almothaqaf.com.
٤٥. عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة، فوزي محمد حميد، دار الكرامة ـ دمشق، ٢٠٠٧م، ط٥ .
٤٦. أبحاث في الفكر الصهيوني، حسن ظاظا، دار العلم ـ دمشق، ١٩٨٧، ط١ .
٤٧. موجز تاريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة، محمود عبد الرحمن قدح، مجلة الجامعة الإسلامية، عدد (١٠٧).
٤٨. النازية بين الآيديولوجية والتطبيق، عادل محمد شكري، الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة، ب.ت .
٤٩. التوراة العدو اللدود للسامية، يوسف رشاد، راجعه وقدم له: عبد العظيم المطعني، دار الكتاب العربي ـ دمشق، ٢٠٠٨م .
٥٠. مغالطات اليهود وردها من واقع أسفارهم، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار القلم ـ دمشق، ٢٠٠٧ .
٥١. الصهيونية غير اليهودية جذورها في التاريخ الغربي، ريجينا الشريف، ترجمة: أحمد عبد الله، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت، ١٩٨٥م .
٥٢. دراسات في المسألة اليهودية، إسحاق دويتشر، ترجمة: مصطفى الحسيني، دار الحقيقة للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٩٧١م .
٥٣. المفهوم المادي للمسألة اليهودية، إبراهام ليون، ترجمة: عمار نويهض، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٩٦ .
٥٤. يوميات هرتزل، إعداد أنيس الصايغ، ترجمة : هيلد شعبان، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث ـ بيروت، ١٩٧٣م .
٥٥. الجذور الأيديولوجية للعنصرية اليهودية، خالد القشطيني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت،
٥٦. الصهيونية والعنصرية، عابدين بن جبارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٩
٥٧. المسألة اليهودية : القبيلة ـ الشريعة ـ المكان، إيلان هاليفي، ترجمة : فؤاد جديد، مكتب الخدمات الطباعية ـ دمشق، ١٩٨٣م
٨. المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية، بديعة أمين، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٧٤م
٥٩. الصهيونية دراسة حالة في علم الاجتماع، عبد الوهاب المسيري، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ١٩٨٣م
٦٠. الدولة اليهودية في الفكر الإسرائيلي، عبد فاضل حسن التميمي، دار الشؤون الثقافية ـ بغداد، ٢٠٠٨م .
٦١. الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى، عبد الوهاب المسيري، دار المعارف ـ القاهرة، ٢٠٠١م .
٦٢. الضابط والجاسوس ... حكاية ظلم عنصري من تاريخ الجيش الفرنسي المظلم ، خالد عبد العزيز https://doc.aljazeera.net .
٦٣. درايفوس https://www madar center.org
٦٤. : فلسطين القضية ـ الشعب الحضارة التاريخ السياسي من عهد الكنعانيين إلى القرن العشرين، بيان نويهض ، دار الاستقلال للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٩١: ٢٨٢.

Sources:
The Holy Qur'an.
The Bible.
1. Lisan al-Arab, Muhammad bin Makram bin Ali Abu al-Fadl Jamal al-Din bin Manzur al-Ansari (died 711 AH), Dar Sader, Beirut, 1414 AH, 3rd edition.
2 .The mediator dictionary, a group of authors, Dar Al-Da`wah.
3 .The Applied Interpretation of the Holy Bible, Group of Authors - Cairo b. T.
4 .Takhjeel from the letter of the Torah and the Gospel, Abi Al-Baqa Salih bin Al-Hussein Al-Jaafari Al-Hashemi (d. 668 AH), investigation: Mahmoud Abdul Rahman Qadah, Al-Obaikan Library, Kingdom of Saudi Arabia (1419 AH - 1998 AD.(
5 Explicit Research on Ima is the True Religion, Ziada bin Yahya Al-Nasab Al-Rasi, investigation by: Saad bin Abdul Aziz Al-Khalaf, published by the Deanship of Scientific Research, Islamic University, Al-Madinah Al-Nabawi - Saudi Arabia (1423 A.H. - 2003 A.D.(.
6 .Studies in Jewish and Christian Religions, Saud bin Abdulaziz Al-Khalaf, Adwaa Al-Salaf Library - Saudi Arabia (1425 AH - 2004 AD.(
7 .Prophecy and Prophets in Judaism, Christianity and Islam, 4th edition, Ahmed Abdel-Wahhab, Wahba Library - Cairo, 1992, 2nd edition.
8 .The chapter on boredom, whims and bees, Abu Muhammad Ali bin Ahmed bin Saeed bin Hazm Al-Andalusi Al-Qurtubi Al-Zahiri (d. 456 AH), Al-Khanji Library - Cairo (d. T.(.
9 .Semitic languages, Theodor Noldeke, translated by d. Ramadan Abdel Tawab, Cairo, 1962.
10 .Arabs and Jews in History, Ahmed Sousa, Arab Advertising, Publishing and Printing, 2nd Edition.
11. Arab civilization and its stages of development through the ages, Ahmed Sousa, (d. T.(
12 .Dictionary of the Bible, group of authors, Christian Culture House, 2001 AD.
13 .Keys to the Unseen, Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hassan Al-Taymi Al-Razi, nicknamed Fakhr Al-Din Al-Razi (d. 606 AH), Arab Heritage Revival House - Beirut, 1420 AH, 3rd Edition.
14 .The Collector of the Rulings of the Qur’an, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad Al-Ansari Al-Qurtubi (d. 671 AH), reviewed, printed and commented on: Muhammad Ibrahim Al-Hafnawi - Cairo, 2002 AD.

15 .The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation, Nasser Al-Din Abu Saeed Abdullah bin Omar Al-Shirazi Al-Baydawi (d. 685 AH), investigation: Muhammad Abdul Rahman Al-Mara'ashli, House of Revival of Arab Heritage - Beirut, 1418 AH, 1st Edition.
16 .Milestones of downloading, Muhyi al-Sunnah Abu Muhammad al-Husayn ibn Masoud ibn al-Fara al-Baghawi al-Shafi'i (d. 510 AH), investigation by: Abd al-Razzaq al-Mahdi, Arab Heritage House - Beirut, 1420, 1st edition.
17 .The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Repetitions, Shihab al-Din Mahmoud bin Abdullah al-Hussaini al-Alusi (d. 1270 AH), investigation: Ali Abdel Bari Attia, Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Beirut, 1415 AH, 1st Edition
18 .Al-Kashshaf, Abu Al-Qasim Mahmoud bin Amr bin Ahmed Al-Zamakhshari Jarallah (d. 538 AH), Dar Al-Kitab Al-Arabi - Beirut, 1407 AH,
19 .Al-Sarraj Al-Munir, Shams Al-Din Muhammad bin Ahmed Al-Khatib Al-Sherbiny (d. 977 AH), Bulaq Al-Amiriya Press - Cairo, 1285 AH.
20 .The Collector of the Rulings of the Qur'an, by Al-Qurtubi: 15/89, Fath Al-Qadeer, Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah Al-Shawkani (d. 1250 AH), Dar Ibn Katheer, 1414 AH, 1st Edition
21 .Boredom and Knowledge of Men, Ahmed bin Hanbal Abu Abdullah Al-Shaibani (d. 241 AH), investigation: Wasi Allah bin Muhammad Abbas, Islamic Office, Dar Al-Khani - Beirut, Riyadh, 1st edition (1408 AH - 1988 AD.(
22 .The Beginning and the End, by Abu Al-Fida Ismail bin Omar bin Kathir Al-Qurashi Al-Dimashqi (died 774 AH), investigation: Ali Shiri, House of Revival of Arab Heritage - Beirut (1408 AH - 1988 AD), 1st Edition:
23 .Al-Mustadrak on the Two Sahihs, Muhammad bin Abdullah Abu Abdullah Al-Hakim Al-Naysaburi, investigation: Mustafa Abdel-Qader Atta, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut (1411 AH - 1990 AD), i.
24 .Fath Al-Bari, Explanation of Sahih Al-Bukhari, Ahmed bin Ali bin Hajar Abu Al-Fadl Al-Asqalani Al-Shafi'i (d. 852 AH), Dar Al-Maarifa - Beirut.
25 .History of the Arabs before Islam, Jawad Ali, Scientific Complex Press - Baghdad, 1957.
26 .From the Semites to the Arabs, Nassib Wahib Al-Khazen, Al-Hayat Library House - Beirut.

27 .The Arabs in Antiquity (A Civilized Introduction to the History of the Arabs Before Islam, Lotfi Abdel-Wahhab Yahya, Dar Al-Nahda Al-Arabiya - Beirut (d. T.), 3rd Edition
28 History of the Ancient East, Ahmed Arhim Hebo, Dar Al-Hikma Al-Yamaniya, 1999 AD, 2nd Edition.
29 .Lectures in Ancient History, Ahmed Malik Al-Fattyan and Amer Suleiman, National Library - Baghdad, 1978 AD
30 .Ancient Semitic Civilizations, Septino Moscati, translated by Mr. Jacob Bakr, Arab Book House for Printing and Publishing - Cairo, 1957 AD
31 .Milestones of the History of the Ancient Near East from the Earliest Times to the Coming of Alexander, Muhammad Abu Al-Mahasin Asfour, Dar Al-Nahda - Beirut, 1981 AD
32 .The Ancient Near East (Iraq - Iran - the Arabian Peninsula), Abdel Moneim Muhammad Mujahid, Bustan Knowledge Library, 2009 AD.
33 .Jurisprudence of Semitic Languages, Karl Brockelmann, translated by Ramadan Abdel-Tawab, University of Riyadh, 1977.
34. Anti-Semitism in Zionist Thought, Historical Roots and Objectives, Abdul Wahhab Muhammad Al-Jubouri, Dar Al-Jahiz - Baghdad, 1982
35 .Stones on the Chess Board, William Gay Carr, translated by Said Jazaerli, Dar Al-Nafais - Beirut, 2000 AD, 14th edition
36 .Studies in History, Anis Freiha, Dar Al-Nahar - Beirut, 1980 AD.
37 -The ancient civilizations of the Arab world as a basis for the Greek civilization, Sami Saeed Al-Ahmad, Dar Al-Hikma - Baghdad, 2003 AD.
38 .Introduction to the History of Ancient Civilizations, Taha Baqer - Beirut, 1970 AD, 2nd Edition
39 .History of the Arab race in different phases, roles and countries, Muhammad Azza Darwaza - Lebanon, 1946 AD
40 .Introduction by Ibn Khaldoun, Abdul Rahman bin Muhammad bin Khaldoun Abu Zaid Wali Al-Din Al-Hadrami (died 1406 AH), investigation: Mustafa Sheikh Mustafa, Al-Resala Foundation - Beirut, 1970 AD.
41 .The historical roots of the inhabitants of the ancient Morocco through archaeological, anthropological and linguistic sources, Muhammad Ali Issa, Dar Al-Asala - Tripoli, 2009
42 .The History of the Island Languages in the Book of Civilizations of the Ancient Arab World, Sami Saeed Al-Ahmad.

43 .The Phoenician Cities (Ancient History of Lebanon), Muhammad Bayoumi Mahran, The Arab Renaissance House - Beirut, 1994 AD.
44 .From the Sumer Tablets to the Torah, Fadel Abdul Wahed Ali, House of Cultural Affairs - Baghdad, 1989.
.45 The world of religions between myth and reality, Fawzi Muhammad Hamid, Dar Al-Karama - Damascus, 2007, 5th edition.
46 .Researches in Zionist Thought, Hassan Zaza, Dar Al-Ilm - Damascus, 1987, 1st Edition.
47 .A summary of the history of the Jews and a response to some of their false allegations, Mahmoud Abdel Rahman Qadah, The Islamic University Journal, No. (107.(
48 .Nazism between Ideology and Application, Adel Muhammad Shukri, National House of Printing and Publishing - Cairo, B.T.
49 .The Torah, the archenemy of Semiticism, Youssef Rashad, reviewed and submitted to him: Abdel Azim Al-Muta'ni, Dar Al-Kitab Al-Arabi - Damascus, 2008 AD.
50 .The Fallacies of the Jews and their Refutation from the Reality of Their Travels, Abdel-Wahhab Abdel-Salam Tawila, Dar Al-Qalam - Damascus, 2007.
51 -Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History, Regina Al-Sharif, translated by: Ahmed Abdullah, The Knowledge World Series - Kuwait, 1985 AD.
52 .Studies in the Jewish Question, Isaac Deutscher, translated by: Mustafa Al-Husseini, Dar Al-Haqiqah for Printing and Publishing - Beirut, 1971 AD.
53 .The Material Concept of the Jewish Question, Abraham Lyon, translated by: Ammar Noueihed, Dar Al-Tali`ah - Beirut, 1996.
54 .Herzl's Diaries, prepared by Anis Al-Sayegh, translated by: Hild Shaaban, Palestine Liberation Organization, Research Center - Beirut, 1973.
55 .The Ideological Roots of Jewish Racism, Khaled Al-Qashtini, The Arab Institute for Studies and Publishing - Beirut,
56 .Zionism and Racism, Abdeen Bin Jbara, The Arab Institute for Studies and Publishing - Beirut, 1979

57 .The Jewish Question: The Tribe - Sharia - Place, Ilan Halevi, translation: Fouad Jadid, Printing Services Office - Damascus, 1983 AD
58 .The Jewish Problem and the Zionism Movement, Badia Amin, Dar Al-Tali`a - Beirut, 1974 AD

59 .Zionism as a case study in sociology, Abdel Wahab El-Mesiri, The National Council for Culture, Arts and Letters - Kuwait, 1983
60 The Jewish State in Israeli Thought, Abdel Fadel Hassan Al-Tamimi, House of Cultural Affairs - Baghdad, 2008.

61 .Zionism Lies from the Beginning of Settlement to Al-Aqsa Intifada, Abdel Wahab Al-Masiri, Dar Al-Maaref - Cairo, 2001 AD.
62 .The Officer and the Spy... A Tale of Racial Injustice from the Dark History of the French Army, Khaled Abdel Aziz https://doc.aljazeera.net.
63 .Dreyfuss madar center.org https://www
64.: Palestine the issue - the people, civilization, political history from the era of the Canaanites to the twentieth century, Bayan Noueihed, Dar Al-Istiqlal for Studies and Publishing - Beirut, 1991: 282.

آيات الحجة في سورة الأنعام رواية ودراية

(أنموذج في ثلاث آيات من سُورة الأنعام ١٠٨. ١١٠)

إعداد

د. فضيلة محمد موسى الزهراني

الأستاذ المساعد بقسم الكتاب والسُّنَّة بجامعة أُمِّ القُرى

AYĀT AL-HUJJAH FĪ SŪRAT AL-ANĀM RIWĀIAH WA DERĀIAH

(a model in three verses from Surat Al-An'am 108-110)

Presented by:

Dr. *FADEELAH MOHAMMED MUSSA ALZAHRANI*

Assistant Professor, Department of Quran and Sunnah,

Umm Al-Qura University

fmzahrani@uqu.edu.sa

- تاريخ استلام البحث ٢٧ / ٤ / ٢٠٢٢ م
- تاريخ قبـــول النشر ١٨ / ٥ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

هذه الدِّراسة تتعلَّق ببيان المعنى الحجاجي الجدلي في القُرآن، وكذلك المنحى الاحتجاجي لقراءات القُرَّاء وتوجيهها. وقد تخيَّرت أنموذجًا لثلاث آيات من سُورة الأنعام، ورد فيها سبع قراءات مُتواترة، وسبع شواذ، فيما يتعلَّق بالإلهيَّات والإيمان؛ وهي تُشكِّل محور آيات الحجَّة في السُّورة؛ ففيها فقه التَّعامُل مع المخالفين، والنَّهي عن سب ما يدعون من دون الله في حال ترتُّب المفسدة، وقدر الله في حصول الكفر مع ما احتفَّ به في ألسنة وأفئدة وأبصار المنكرين. ونحن بحاجة إلى مثل هذا اللون من أساليب القُرآن، وخاصَّة هذا العصر. وتكمن أهمية هذا الأنموذج في تناوب أسلوبي تقرير الحجة وتلقينها، وفي قوة بيان المنهج الرباني في التَّعامُل مع المخالفين، وأنها فاصلة في آيات الحجاج في السُّورة كلها.

سلكتُ فيه المنهج الموازن للأقوال، ومعاني القراءات وتوجيهها؛ والنقدي لما قد يكون من إشكالات.

وخرجت بنتائج من أهمها؛ إثبات أحد أدلَّة مصدر القُرآن الرَّباني؛ لأنه لا يُوجد في أساليب الحجاج البشري من يقرر الحجَّة ويُلقِّنها في الوقت نفسه من جميع النواحي كالقُرآن، وبيان جُزء من منهج آيات الحجة تقريرًا وتلقينًا، وأن اجتماع المُتواتر مع الشَّواذ بهذه الغزارة دليل على مُلابسات النزول. وأوصيت بكتابة رسالة لتتبُّع سُورة الأنعام كاملةً في هذا اللون من أساليب القُرآن تقريرًا وتأصيلًا ونقدًا لغيره؛ وكذلك في تأصيل علم حجاج وجدل القُرآن من القُرآن نفسه وتتبُّع تطبيقاته.

كلمات مفتاحية: تقرير – تلقين – الحجَّة – الحجاج – الاحتجاج – الدفع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلى الله على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه. أما بعد:

فشرفُ القُرآن وعلومه شرفٌ لا يعدله شرفٌ، وحاجتنا إليه علمًا وعملًا لا تزال قائمةً ديانةً لله وعبادةً، منذ شرَّفنا الله به وإلى قيام السَّاعة، وفي جوانب دراسات التَّفسير ومصادره؛ روايةً: للمعاني والقراءات؛ ودرايةً: في التفسير وبيان المعاني والاحتجاج لها وتوجيهها، وتخيَّرت من آيات الحجاج والعقيدة آيات من سُورة الأنعام، كانت دائمًا مدعاةً لي في التفكير، وخاصَّةً مع ما ورد في نزول هذه السُّورة جملةً واحدةً، مُشيعةً وهي روايات يشدُّ بعضها بعضًا، وما يأتي دفعةً يدل على أنه من كليات العقيدة والإيمان في جملته.

ثم انقدح في ذهني ماذا عساه أن يكون محور آيات الحجَّة في السُّورة، فقلتُ لعلَّه الآيات التي فيها التَّعامُل معهم، وبخاصَّة تلك التي فيها الإعراض والنَّهي عن سبِّ ما يدعون من دون الله في حال ترتُّب المفسدة، وقدر الله تعالى وحكمته في حصول الكفر مع ما احتفَّ به في ألسنة وأفئدة وأبصار المنكرين. وقد تركنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على المحجَّة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك، كما ساقني الإيمان بأن القُرآن كلام الله، اتصل إلينا سنده في قراءات أهل الأمصار، أن أنظر بنظرة شمولية لها، وأنظر لمعاني ما شذَّ من قراءات في هذا لما لذلك من الأثر في بيان بعض وجوه المعاني والإعراب؛ فاخترت هذه الدِّراسة، وسمَّيتها:

آيات الحجة في سورة الأنعام

(رواية ودراية، أنموذج في ثلاث آيات من سُورة الأنعام ١٠٨. ١١٠)

أهمية هذا الأنموذج المختار:

١- تظهر أهميتها في تناوب أسلوبي تقرير الحجة وتلقينها، وفي ذلك بيان المنهج الرباني في التَّعامُل مع أهل الشرك والأهواء والبدع والرد عليهم أيضًا.

٢- إنها فاصلة في آيات الحجاج في السُّورة كلها، وقد قال بعدهن بيسير: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام:١١٥].

٣- إنهن آيات بإجماع أهل العدد بلا خلاف في موضع الفاصلة، فهن محكمات بدءًا وانتهاءً.

٤- إنهن متميزات عمَّا قبلهن وما بعدهن، ومتناسبات معها.

٥- إن فيهن سبعًا مُتواترات وسبعًا شواذَّ.

منهج البحث:

سأسلكُ بعون الله المنهج الموازن للأقوال، ومعاني القراءات؛ وتوجيهها في مواضع الخلاف تواترًا وشذوذًا. والنقدي لما قد يكون من إشكالات.

إجراءات البحث:

١- تخريج ما تضمنه المقطع من قراءات تواترًا وشذوذًا، تخريجًا علميًّا من كتب القراءات بمنهج أهل التخريج للقراءات.

٢- اختار القراءة المستفيضة، ومن قرأ بها، وأذكر سبب اختيارها.

٣- تفسير المقطع وتوجيه معناه بسياقه على القراءة المستفيضة منسوبةً لمن قرأ بها.

٤- بيان المعنى الحجاجي والاحتجاجي على القراءة المختارة؛ بحسب ما يقتضيه المقام، وإظهار الحجَّة وتناوبها تقريرًا وتلقينًا وفقه المعاني والمقاصد وتوجيهها.

٥- ما ورد من إشكالات، والجواب عنها.

خطة البحث:

وتتكوَّن من مقدمة – وقد سبق ما فيها – وثلاثة مباحث، وفهرس للمصادر والمراجع.

المبحث الأوَّل: تخريج القراءات الواردة في المقطع تواترًا وشذوذًا في سياقها المنسوب لمن قرأ به.

المبحث الثَّاني: بيان متعلقات المقطع على القراءة المستفيضة. وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: نص سياق قراءة المقطع، ومن قرأ به، وسبب اختيار قراءتهم.

المسألة الثَّانية: الإبانة عن تناوب أسلوب تقرير وتلقين الحجَّة فيه.

المبحث الثَّالث: المعنى الحجاجي والاحتجاجي لكلمات الخلاف المؤثر للقراءة المستفيضة، والجواب عمَّا يظهر من إشكالات: وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: معنى العدو في قوله تعالى: ﴿عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾:

المسألة الثَّانية: الخطاب في قوله تعالى:﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

- الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.
- فهرس للمصادروالمراجع.

المبحث الأوَّل: القراءات الواردة في المقطع تواترًا وشذوذًا وتخريجها:

هذا المقطع القُرآني للآيات الثَّلاث من سُورة الأنعام هو: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾ وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾ وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام:١٠٨-١١٠].

تتميَّز هذه القطعة من سُورة الأنعام باحتوائها سبع قراءات مُتواترة وسبع شواذ، وهذا الحصر للقراءات مقصود في بحثي؛ لأجل معرفة مدى غزارة ورود القراءات في مثل هذه الموضوعات القرآنية التي لها علاقة مثلا بعدم التعرض للذات الإلهية ونحو ذلك، وبالتتبع

وجدت أن هذا الأنموذج مشتمل على النحو الآتي:

أوّلًا: السبع المُتواترات في المقطع:

١- قرأ نافع، وحفص، وشُعبة بخلف عنه، والكسائي وأبو جعفر في كلمات الخلاف المؤثر في المعنى، كما يلي:

"عَدْوًا" بفتح العين وإسكان الدال وفتح الواو مُخَفَّفًا بفتحتين.

وقرؤوا: "أنها إذا" بفتح الهمزة.

وقرؤوا: "لا يؤمنون" بالياء على خطاب الغيبة[١].

٢- وقرأ يعقوب: "**عُدُوًّا**".

وما يُشعركم/[٢] إنها إذا... لا يؤمنون.

٣- وقرأ أبو عمرو: عدوًا.

وما يشعرْكم بسكون الراء، وله وجه اختلاس ضمة الراء/ وقرأ: إنها إذا.... لا يؤمنون.

٤- وقرأ ابن كثير: "عَدْوًا".

وما يُشعركم/ إنها إذا... لا يؤمنون".

٥- وقرأ خلف العاشر: "**عَدْوًا**".

وما يُشعركم إنها إذا.... لا يؤمنون.

٦- شعبة: عدْوًا.

وما يُشعركم/ إنها إذا.... لا يؤمنون.

وقرأ: أنها إذا... لا يؤمنون.

٧- ابن عامر وحمزة: "**عَدْوًا**".

وما يُشعركم أنها إذا.... لا تؤمنون" بلا وقف[٣].

ثانيًا: السَّبع الشَّواذ في المقطع السَّابق:

١- في مصحف وقراءة أُبي: "وما أدراكم لعلَّها إذا جاءت **(جاءتهم)** لا يؤمنون"[٤].

ونُقل عنه: "وما يُشعركم لعلَّها إذا جاءت لا يؤمنون"[٥]. واختار الطبري المعنى على قراءة أُبي بـ: لعلَّها.

والوقف على "يُشعركم" في هذه القراءة على هذا التقدير: **حسن**[٦].

حُكمها: شاذَّة، وهي منسوبة لمصحف أُبي وقراءته.

سبب شذوذها: مُخالفتها الرسم، والرسم قاضٍ على كل شيء بعده.

٢- وفي قراءة ابن مسعود: "**وما يُشعركم إذا جاءتهم أنهم لا يؤمنون**"[٧].. أدخلت "لا" صلةً، والتقدير: وما يُشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون"[٨]، كما في قوله: "وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون"، والمعنى: حرام عليهم أن يرجعوا.

والوقف على "يُشعركم" في هذه القراءة على هذا التقدير: لا يحسن[٩]. والوصل أولى. حُكمها: شاذَّة.

سبب شذوذها: مُخالفتها للرَّسم.

٣- "عدْوًا": نُسبت لجمع من أهل أهل مكَّة[١٠]، ورُويت عن مغيث عن خارجة عن نافع ويعقوب عن ابن كثير[١١].

حُكمها: شاذَّة لعدم صحَّة سندها كما هو ظاهر، خاصة خارجة عن نافع، ولكونها ذكرت في كُتُب الشَّواذ.

٤- "ليؤمن": نُسبت لطلحة بسكون النون[١٢]، وهي لطلحة أيضًا: "ليؤمنون بها"، بالواو إذا وقف[١٣].

٥- بالياء الكسائي عن بعضهم[١٤]، ونُسبت ليحيى وإبراهيم وعن يحيى وإبراهيم أيضًا "تقلب" بثلاث فتحات[١٥].

تقلب لما لم يُسمَّ فاعله نُسبت للأعمش[١٦].

٦- "أفئدتهم وأبصارهم": بضم التاء والراء عن يحيى وإبراهيم والأعمش[١٧].

٧- "ويذرهم": بالياء وإسكان الراء تخفيفًا، قراءة الحسن وأبي رجاء وقتادة وسلام ويعقوب الله، وابن يزيد والأعمش والهمذاني[١٨]. جميع هذه القراءات حكمها شاذ؛ لمُخالفتها القراءة المعتبرة المُتواترة المجمع عليها من القرأة أئمَّة الأمصار؛ ولأنها ذكرت في كُتُب الشَّواذ.

المبحث الثَّاني: بيان متعلقات المقطع على القراءة المستفيضة. وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: القراءة المختارة للمقطع، ومن قرأ بها، وسبب اختيار قراءتهم.

الاختيار على نافع، وحفص، وشُعبة بخلف عنه، والكسائي وأبو جعفر في كلمات الخلاف المؤثر في المعنى، وهي القراءة أولًا في القراءات المُتواترة مما سبق:

"عَدْوًا" بفتح العين وإسكان الدال وفتح الواو مُخَفَّفًا بفتحتين.

وقرؤوا: "أنها إذا" بفتح الهمزة.

وقرؤوا: "لا يؤمنون" بالياء على خطاب الغيبة[١٩].

سبب اختيار قراءتهم أنها هي قراءة عامة أهل الأمصار مُستفيضة مُشتهرة، وهذا الذي ظهر لي بالبحث، ورأيت أيضًا أن الطبري في كل موضع نص عليه فقال في عدوًا: "وأجمعت الحجَّة من قرأة الأمصار على قراءة ذلك"[٢٠]. وقال ابن إدريس في الكتاب المختار: "والاختيار التخفيف لأنه أكثر في اللغة، وعليه أئمَّة القراءة"[٢١].

وقال الطبري في "أنها": "هي قراءة عامة أهل المدينة والكوفة"[٢٢].

وذكر في "لا يؤمنون" أنها القراءة المستفيضة في الأمصار[٢٣]. وقال ابن إدريس: "وهذه القراءة أبين، وهي المختارة"[٢٤].

المسألة الثَّانية: الإبانة عن تناوب أسلوبي تقرير وتلقين الحجَّة فيه:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ

عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾[الأنعام:١٠٨].

﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ...﴾، فيها تلقين الحجَّة. وهذا التلقين ظاهر في النهي عن سب ما يدعون من دون الله، وقد قرنه بقلب علَّة النهي "فيسبُّوا الله"؛ فكيف إذا انضاف لذلك أنه محض عدوان منهم، ولا يسمح ولا يمكن للمعتدي الجاهل بالعدوان بسبب يتسببه المسلم يمكن أن يجد عنه ألف بديل للإنكار عليهم، بدل سب ما يدعون من دون الله.

ولذا قال بعدها: ﴿عَدْوَۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾: ففيها تقرير الحجَّة بأن المصلحة التي تحصل من سب آلهة الكفر ومنازعهم أقل بكثير من مفسدة سب رب العزة والجلال، في حال التحقق أن سب آلهتهم يفضي بهم لسبِّ ربِّ البريَّة.

ثم قال بعدها: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾: فيها تقرير الحجَّة لله تعالى على الناس أجمعين، فقدر الله بتزيين الإيمان والعمل الصالح للعاملين به، وقدره بتزيين ضده في قلوب المنكرين الكافرين، هو محض حكمته وعدله وعلمه.

وأعقبه بقوله: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾: وتقرير حجَّتها كامن أن هناك مُساءلة لكل عامل عن عمله، وأن التزيين الأول من الله، لا يلغي قدرة واختيار العبد، التي يتمكن بها من الإيمان وفعل الخير وترك الكفر وعمل الشر، فإن الله تعالى سينبؤه ويحاسبه على عمله الذي عمله، ولا حجَّة له في قدر الله.

- قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا ٱلْأَيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾﴾[الأنعام:١٠٩].

﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ...﴾: مقدمة لتلقين الحجَّة، ففيها وصف حالهم، في شدة تطلب القسم، بالعزيمة على الإيمان، في حال أتى لهم رسولهم بآية مادية كناقة الله، وهو في حقيقته وهم سابق توهموه، لم ينفعهم عندما جد الجد وطلب منهم الإيمان، وأتتهم الآية أيضًا.

ثم قال: ﴿قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِۖ﴾: وفيه تلقين حجَّتها بأجلى صورة لا تحتمل تأويلًا، أن الآيات الحسية مردُّها لاختيار الله وليس لتشرُّطات العباد.

ثم أعقبه بقوله: ﴿...وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٠٩﴾: وفيه تلقين حجَّتها، بأسلوب من وراء ستار الغيب، كانحجاب ما وراءه من القدر في لفظة الشعور: "وما يُشعركم"، فكل من طلبوا الآيات من الأمم السابقة، وحقق لهم بأمر الله، كفروا مع أنهم جزموا قبلها أنهم سيؤمنون، فعُوقبوا بالاستئصال عن دابرهم، وكذلك كفار قريش لو أجابهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – للآيات الحسية التي طلبوها، لكفروا كما كفر من قبلهم؛ ولرحمة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بهم لم يسأل ربه لهم تلك الآيات؛ ليخرج من أصلابهم من يعبد الله لا يُشرك به شيئًا.

- قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَنَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١١٠﴾[الأنعام: ١١٠].

﴿وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ﴾: وتقرير وتلقين حجَّتها، ظاهر في هم كانوا هموا به أن يؤمنوا لو جاءتهم الآيات، ولكنه وهم في حقيقته، لما جد الجد انكشف ما في الأفئدة والأبصار من الكفر الراسخ، فظهر كذبهم بتقليب أفئدتهم وأبصارهم صدًّا وردًّا ودفعًا للإيمان، بسبب ما وقر في أنفسهم من الكفر أصلًا.

وأعقبه بقوله: ﴿وَنَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١١٠﴾: وتقرير وتلقين حجَّتها، فإن طغيان العبد هو سبب ترك الله له فيه يعمه؛ فكأنه يقول: لا تكن من الطاغين، ليُدركك الله برحمته[٢٥].

المبحث الثَّالث: المعنى الحجاجي والاحتجاجي لكلمات الخلاف على القراءة المستفيضة، والجواب عمَّا يظهر من إشكالات: وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: معنى العدو في قوله تعالى: ﴿عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٍ﴾:

القول الأوَّل: من العدوان:

"عدوًا" هو من قول القائل: عدا فلان على فلان، إذا ظلمه واعتدى عليه، يعدو عدوًا وعدوًا وعدوانًا[٢٦].

وفيه ثلاثة أوجه للإعراب:

أوَّلًا: وهو أوجهها، أنه مصدر من غير لفظ الفعل "يسبوا"[٢٧]، فهو منصوب على المصدر؛ لأنه نوع من العامل فيه؛ لأن السب من جنس العدو[٢٨]، فالعدو هنا صفة للسب، فصح أن يحل محله في المفعولية المطلقة بيانًا لنوعه[٢٩]، ناب عن المفعول المطلق، فسبُّ الله عدوان، فيكون معنى: ﴿فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ﴾، **أي يعتدوا بسبِّ الله عدوا أي عدوانًا**[٣٠].

ورجَّحت هذا الوجه من الإعراب لما يأتي بيانه بعد ذكر الوجهين الآخرين للإعراب:

ثانيًا: إنه مصدر منكر بمعنى الحال، أي فيسبوا الله حال كونهم مُعتدين ظالمين.

ثالثًا: إنه مفعول لأجله، أي فيسبوا الله؛ لأجل عدوانهم وطغيانهم وظلمهم[٣١].

لكن الله نهى عن سب الذين يدعون من دون الله؛ لئلَّا يكون ذلك سببًا لأن يعتدوا عدوًا، وليس الأمر مجردًا؛ لئلَّا يكون ذلك سببًا لسبِّهم له حال كونهم معتدين ظالمين. ولا لئلَّا يكون ذلك سببًا في أن يسبوا الله لأجل عدوانهم وطغيانهم وظلمهم، فالحال قد يكون لأمر طرأ؛ إما لأنهم اغتاضوا أو غضبوا، لأجل آلهتهم فسبوه في هذه الحال، وهذا المعنى يشمله الإعراب الراجح؛ لأنه أعم؛ فالمصدر نائب المفعول المطلق يشمل معنى الحال، والعكس، ولأن الحال مبينة أيضًا.

ولا هو لعدوانهم وطغيانهم وظلمهم الذاتي في حال فرض عدم وجود ما ينازعه، في هذا السياق؛ فهم في الأصل يقرون بالله وعظمته، وأن آلهتهم إنما عبدوها لتكون شُفعاءَ لهم عنده

سبحانه، فهذا الوجه الإعرابي يُستبعد.

إنما الأمر في العلية كما ترجح، والله أعلم؛ لئلَّا يحصل الاعتداء أصلًا بحد ذاته، وهو المناسب في السياق؛ لما سبق من المعنى الذي ظهر لي في معنى "فيسبوا الله"، والله أعلم.

قال ابن عاشور: "وصف سبهم بأنه عدو تعريض بأن سب المسلمين أصنام المشركين ليس اعتداءً"(٣٢)، يعني أنه إنما نُهي عنه لأجل المفسدة المترتبة فقط.

القول الثَّاني: من السَّعي والإسراع:

ففيه معنى أن العدو يُوجب الإسراع، فهم يسبونه عدوًا أي جريًا إلى السب بلا أدنى تفكير أو روية(٣٣)، وهذا أيضًا من المعاني المتعلقة بعد معنى العدوان الأصلي في هذا السياق المحدد، ويؤيده قراءة يعقوب: عدوًا، بالضم من العدو والسعي، والله أعلم. والحقيقة أن الأمر فيهما متقارب لأن الأصل للجذر يضم المعنيين، بالمنحنيين بأصل واحد(٣٤).

المسألة الثَّانية: الخطاب في قوله تعالى: ﴿...وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾﴾:

ذكر ابن عاشور أن "هذه الجملة عقبة حيَّرت المفسرين في الإبانة عن معناها ونظمها"(٣٥)، وصدق – رحمه الله – وهذا هو تفسيرها على القراءة المستفيضة:

"وما يُشعركم"، الإشعار في لغة العرب: الإعلام، أي وما يُعلمكم وما يُدريكم(٣٦).

والشعور بالشيء هو أقل ما يمكن الإحساس به؛ فإذا كان ينفي أدنى درجات الإحساس بعلم هذا الأمر، من جهة إيمانهم أو عدمه، فنفي ما فوقه وأعلى منه من العلم من باب أولى. فهذه بلاغة عالية قلَّما نفطن لها، والله أعلم.

قال البقاعي: "(وما) أي: وأي شيء يُشعركم"، أي أدنى شعور بما أقسمتم عليه من الإيمان عند مجيئها حتى يتوهَّموه أدنى توهُّم، فضلًا عن الظن، فكيف بالجزم؟ ولا سيما على هذا الوجه"(٣٧).

(الواو) في "وما يُشعركم": فيها قولان:

الأوَّل: إما أن تكون واو عطف، ووجه كونها كذلك، أن تكون معطوفة على جملة "إنما

الآيات عند الله"، كلام مستقل، وهي كلام مستقل وجَّهه الله إلى المؤمنين، وليست من القول المأمور به – عليه الصلاة والسلام – بقوله تعالى: "قل إنما الآيات عند الله".

الثَّاني: وإما أن تكون واو حال، ووجه كونها كذلك، أن تكون "ما" نكرة موصوفة بجملة "يُشعركم"، ومعناها شيء موصوف بأنه يُشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون... أي والحال أن القُرآن والاستقراء أشعركم بكذبهم، فلا تطمعوا في إيمانهم لو جاءتهم آية"(٣٨).

ولا تنافيَ – والله أعلم – فيما يظهر؛ إذ هو عطف مستقل حالي.

وفي هذه القراءة الخطاب في "وما يُشعركم" للنبي – صلى الله عليه وسلم – وللصحابة، وهو نص عن ابن عباس – رضي الله عنه – أنه قال: "أنزلت في قريش (أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يُشعركم) يا معشر المسلمين (أنها إذا جاءت لا يؤمنون)، إلا أن يشاء الله فيجبرهم على الإسلام"(٣٩).

واختاره الطبري(٤٠) والفراء(٤١)، وهذا هو الذي فيه سبب نزول الآية أصلًا(٤٢)، وهو الذي قرَّره ابن عباس في الرواية السابقة؛ فالنبي ﷺ قام يدعو، ولا يبعد أيضًا أن الصحابة هم الذين طلبوا منه أن يدعو يسأل الله آية؛ ليؤمن المشركون لما رأوا أن المشركين قد أقسموا جهد أيمانهم إن جاءتهم آية ليؤمنن بها.

ويدلُّ على أن الخطاب لهم فتح همزة "أنا"؛ ولا يتم فتحها إلا بأحد ثلاثة أوجه:

الأوَّل: أن تقدر "أنها" بمعنى "لعلها"، وهي في مصحف وقراءة أُبي، رضي الله عنه: "**وما أدراكم لعلَّها إذا جاءت (جاءتهم) لا يؤمنون**"(٤٣). ونقل عنه: "**وما يُشعركم لعلَّها إذا جاءت لا يؤمنون**(٤٤)، وهي شاذَّة. واختارها الطبري. والمعنى: "وما يُدريكم أيها المؤمنون لعلَّ الآيات إذا جاءت هؤلاء المشركين لا يؤمنون فيعاجلوا بالنقمة والعذاب عند ذلك ولا يُؤخروا به"(٤٥). فالظاهر أن الخطاب بالياء "يؤمنون"؛ لأن أكثر الكتب ذكرتها كذلك؛ ولأن هذا أقرب ما يتفق مع توجيهها(٤٦).

وعلى قراءة أُبي على سبيل الاستفهام التقريري تقريرًا للمؤمنين؛ لنفي إيمان المشركين في

"لا يؤمنون"، والله أعلم.

والوقف على "يُشعركم في هذه القراءة على هذا التقدير: **حسن**"(٤٧).

الثَّاني: أن تُقدَّر صلة؛ "لا"، أي زيادتها في "لا يُؤمنون"(٤٨)، وهي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: "**وما يُشعركم إذا جاءتهم أنهم لا يؤمنون**"(٤٩)، وهي شاذَّة. أُدخلت "لا" صلةً، كما في قوله: "وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون" المعنى: حرام عليهم أن يرجعوا.

والمعنى: وما يُشعركم أيها المؤمنون أنها إذا جاءت يؤمنون؟ أي ما يدريكم أنهم يؤمنون إذا نزلت الآية؟(٥٠) على سبيل الاستفهام الإنكاري تربيةً للمؤمنين وتسليةً لهم في دعوتهم المشركين، أي لا تسألوا أيها المؤمنون ذلك لهم؛ فإنكم لا تعلمون ما سبق في علم الله، والله أعلم، هذا ما ظهر لي؛ وبه قال أبو حيان(٥١).

ثم وجدتُّ كأن الدكتور عبد العظيم المطعني يفهم هذا أيضًا، فقد قال: "يعني أن مجيء الآيات وعدم مجيئها سواء في بقائهم على كُفرهم. هذا ما يعلمه الله(٥٢)".

والوقف على "يُشعركم" في هذه القراءة على هذا التقدير: **لا يحسن**(٥٣). **والوصل أَوْلى.**

وقد ذكر د. عبد العظيم المطعني أن الإجماع قائم على أن هذا الاستفهام للإنكار أو النفي، وهذا هو أصوب ما يُقال فيه(٥٤). ونص ابن عاشور على قول آخر قال فيه: "ما استفهامية مُستعملة في التشكيك والإيقاظ، لئلَّا يُغرهم قسم المشركين، ولا تروج عليهم تُرَّهاتهم، فإن كان الخطاب للمسلمين **فليس في الاستفهام شيء من الإنكار** ولا التوبيخ ولا التغليظ؛ إذ ليس في سياق الكلام ولا في حال المسلمين فيما يؤثر من الأخبار ما يقتضي إرادة توبيخهم ولا تغليظهم، إذ لم يثبت أن المسلمين طمعوا في حصول إيمان المشركين أو أن يجابوا إلى إظهار آية حسب مقترحهم، وكيف والمسلمون يقرؤون قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتۡ عَلَيۡهِمۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ ٩٦ وَلَوۡ جَآءَتۡهُمۡ كُلُّ ءَايَةٍ...﴾ وهي في سُورة يونس [يونس: ٩٦،٩٧]، وهي نازلة قبل سُورة الأنعام، وقد عرف المسلمون كذب المشركين في الدين وتلونهم في اختلاق المعاذير. والمقصود من الكلام تحقيق ذلك عند المسلمين، وسيق الخبر بصيغة

الاستفهام؛ لأن الاستفهام من شأنه أن يهيئ نفس السامع لطلب جواب ذلك الاستفهام فيتأهب لوعي ما يرد بعده"(٥٥).

ولو فُتحت "أنها" ولم يقدر أحد هذين التقديرين – من كون "لا" بمعنى لعلَّ، أو بوصفها صلةً مزيدةً – لكان ذلك عذرًا لهم، **قالوا** "لأنك لو فتحت أن وجعلتها التي في نحو: بلغني أن زيدًا منطلق، لكان عذرًا لمن أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون، لأنه إذا قال القائل: إن زيدًا لا يؤمن، فقلت: وما يُدريك أن لا يؤمن، كان المعنى أنه يؤمن، وإذا كان كذلك كان عذرًا لمن نفى عنه الإيمان، وليس مراد الآية الكريمة إقامة محذرهم ووجود إيمانهم"(٥٦).

وفي هذا الفتح تلقين للحجَّة على المشركين.

التَّقدير الثَّالث: ذكره الهمذاني في إعرابه، والشنقيطي في "العذب النمير"، وبدأ به "أن" على بابها، و "لا" غير صلة (غير مزيدة)(٥٧).

التَّرجيح: كلا التقديرين في (لا) له وجاهته، وكلاهما وردت به قراءة شاذَّة، إحداهما لأُبي، والثانية لابن مسعود، ولكن أولى منهما بالقول فيما يظهر هو الثالث تقدير "أن" على بابها، و "لا" غير صلة (غير مزيدة)، وهو على واقع الآية الذي نقرأ به اليوم الأمور:

١- لأنها لتوكيد نفي إيمانهم.

٢- لاتِّساق السِّياق كله معها على معنى الاستفهام، بلا حاجة إلى تأويل المعنى بشيء زائد كما حصل مع التَّقدير الأوَّل. والله أعلم.

٣- لما عدل عن كون "لعلَّها"، وهي قراءة أُبي، وعن كونها مزيدة، وهي قراءة ابن مسعود. فقد أتى الله بمثلها أو خير منها لأن هذا حكم الله في النسخ في القُرآن.

٤- إن عدم الزيادة أولى من القول بالزيادة.

٥- إن مُؤدَّى المعنى لمن قال بزيادتها هو يؤول إلى القول الذي رجَّحته مع عدم زيادتها بهذا الوجه المعني.

والخلاصة أن التقديرين السابقين هما أشهر ما قال به المفسرون من السلف ومن

المتأخرين، وكل منهما وردت به قراءة شاذَّة، وقد رجَّحت قولًا يترجح على تقديرها بـ: لعلَّ، ويجمع بين كونها غير زائدة مع المعنى ذاته الذي قصده من قالوا بزيادتها. والخطاب للنبي – صلى الله عليه وسلم – وصحابته، رضوان الله عنهم.

الخاتمة

أمَّا بعدُ: فإنِّي أحمد الله ظاهرًا وباطنًا على ما يسَّره من إتمام هذا البحث التخصُّصي، وأهمُّ ما وصلتُ إليه ما يأتي:

١. إثبات أحد أدلَّة مصدر القُرآن الربَّاني؛ لأنه لا يوجد في أساليب الحجاج البشري من يقرر الحجَّة ويلقنها في الوقت نفسه بهذه القوة والإحاطة من جميع النواحي، إلا أن يكون تنزيلًا من حكيم حميد.

٢. نزول سُور أو آيات جُملةً واحدةً كما في نُزول سُورة الأنعام دالٌّ بمؤشر قوي على أن مضامين ما ورد فيها من كليات العقيدة والإيمان في القُرآن.

٣. اجتماع المُتواتر مع الشَّواذ بهذه الغزارة في هذا المقطع، دليل على ظروف ومُلابسات النزول وأحواله التي تفرد بها، بخلاف ما يقل فيه نقل المُتواتر والشاذ من مقاطع القُرآن. ودليل أيضًا على تشعُّب القضية وحساسيتها، فأجلاها الله وبيَّنها بجميع ما احتفَّ بها من قراءات.

٤. إثبات تناوب أسلوبي تقرير وتلقين الحجَّة في هذا المقطع بأجلى صورة، مما يرجح أنه محور آيات الحجاج القُرآني في سُورة الأنعام.

٥. تفرُّد أسلوب القُرآن دون سائر أساليب الحجاج في لُغة العرب، بأنه لا يقرره فقط بالدفع والرد؛ بل يُلقِّنها تلقينًا نافعًا، يكتسب منه قارئ القُرآن دُربةً على ذلك، ويرسخ في نفسه قوة المعنى.

التَّوصيات:

- أُوصي بكتابة رسالة لتتبُّع سُورة الأنعام كاملةً في هذا اللَّون من أساليب القُرآن تقريرًا وتأصيلًا ونقدًا لما خالفه من أساليب البشر في الحجاج.
- أُوصي كذلك بكتابة رسالة في تأصيل علم حجاج وجدل القُرآن من القُرآن نفسه وتتبُّع تطبيقاته.

- أوصي بكتابة رسالة لتتبع اختيارات القراء للقراءات مما يجعله عند تركب القراءة متصلة للجملة أو الآية لم يقرأ به على هذا النحو.
- أوصي بكتابة رسالة في استقراء المواضع القرآنية التي تواردت عليها القراءات تواترا وشذوذا أو أحدهما، وتحديد موضوعاتها، وما يمكن أن يفسره لنا جميع ذلك من ملابسات النزول وأحوال النزول؛ فإن غزارة ورود المتواتر في مواضع معينة في القرآن حري أن يفرد بدراسة، ويستنطق منه موضوعات وأحوال نزوله.

والله أسأله وهو الهادي إلى سواء السبيل أن يهدينا بالقرآن، ويرحمنا بالقرآن، ويحيي موات قلوبنا بالقرآن. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

هوامش البحث

(١) يُنظر في تخريج جميع هذه القراءات العشرية: الدمياطي، أحمد بن محمد الشهير بالبنا، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٦م)، ٢٦١/١، والجزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تصحيح: علي محمد الضباع (بيروت: مصورة دار الكتب العلمية، د. ت)، ٢٦١/١، والداني، عثمان بن سعيد، جامع البيان في القراءات السبع (الإمارات: جامعة الشارقة، ط ١، ٢٠٠٧م)، ١٠٥٧/٣-١٠٦٠، وعبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المُتواترة (لبنان، دار الكتاب العربي، ط من دون)، ص١٣٢-١٣٣ ومصحف القراءات العشر المتواترة، بإشراف الشيخ محمد كريم راجح، في موضع كل منها في الأنعام.

(٢) الشرطة المائلة لأنه يحسن الوقف عليها.

(٣) يُنظر في جميع هذه القراءات العشرية المتواترة: الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٢٦١/١. والنشر في القراءات العشر، ٢٦١/١. وفي تفسير الطبري؛ جامع البيان عن تفسير آي القُرآن (٣١٠هـ) (تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠ هـ)، قال الطبري ٤٨٧/٩ : " إن الذين قرؤوا بكسر الهمز: "هم بعض قرأة المكيين والبصريين". وفي الكتاب المختار في معاني قراءات أهل الأمصار (المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، ٢٠٠٧م، ط من دون)، قال ابن إدريس ٢٨١/١: "والاختيار الكسر لأنه أبين في المعنى،" وهي قراءة يعقوب وأبي عمرو وابن كثير وخلف العاشر وشعبة بخلف عنه. وينظر: د. عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص١٣٢-١٣٣، ومصحف القراءات العشر المتواترة، بإشراف الشيخ محمد كريم راجح. كلاهما من طريقي الشاطبية والدرة.

(٤) هذا ما ظهر لي في نص قراءته لأنني وجدت اختلافًا في ذكرها في الكتب، ففي معاني القرآن (٢٠٧هـ) (تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١) ذكر الفراء ٣٥٠/١ أنها بلفظ "لعلَّها إذا جاءتهم لا يؤمنون"، وفي الطبري، جامع البيان عن تفسير آي القرآن (٣١٠هـ)؛ (٤٨٨/٩) "أنها "بمعنى "لعلها"، وذكروا أن ذلك في قراءة أُبي. وفي القرطبي، الجامع لأحكام القُرآن (٦٧١هـ) (تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٣٨٤)، ذكره (٤٩٧/٨) بلفظ: "وما أدراكم لعلها"، وفي السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (٧٥٦هـ)؛ (تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، ط من دون)، (١٠٣/٥)؛ وكذلك أبي حيان، البحر المحيط (تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، ط من دون، ١٤٢٠هـ)، (٢٠٤/٤) ذكر بلفظ: "وما أدراكم لعلها إذا جاءت لا يؤمنون" بزيادة الفعل "وما أدراكم"، ويُنظر: لابن غلبون، التذكرة في القراءات الثمان (دراسة وتحقيق: أيمن رشدي سويد، ط ١، ١٤١٢هـ)، ٢٣٣/٢.

(٥) الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القُرآن المجيد (تحقيق: محمد نظام الدين الفتيح، المدينة المنورة، دار الزمان للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٧هـ)، ٦٦٩/٢، والسمين الحلبي، الدر المصون ١٠٣/٥، وقال: "ذكر ذلك أبو عبيد وغيره".

(٦) يُنظر: مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية (تحقيق: مجموعة رسائل علمية بإشراف الدكتور الشاهد البوشيخي، جامعة الشارقة، ط ١، ١٤٢٩هـ)، ٢١٤٩/٣، وابن غلبون، التذكرة في القراءات الثمان، ٣٣٢/٢.

(٧) هذا ما ظهر لي في نص قراءته، والله أعلم؛ لأني وجدت اختلافًا يسيرًا في ذكرها في الكتب. ففي الفراء(ت: ٢٠٧هـ)، معاني القرآن: ٣٥٠/١: "وما يُشعركم إذا جاءتهم أنهم لا يؤمنون". وفي ابن خالويه، الحجَّة في القراءات السبع (٣٧٠هـ) (تحقيق:

الدكتور عبد العال مكرم، بيروت، دار الشروق، ط ٤، ١٤٠١هـ) قال في ص١٩٧: "أنها إذا جاءت... كذلك لفظها في قراءة عبد الله"، وله في مختصر الشواذ، المسمى مختصر في شواذ القُرآن من كتاب البديع (القاهرة، مكتبة المتنبي، ط من دون): "وما يُشعرهم إذا جاء قم لا يؤمنون" غير منسوبة. ومكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية (ت: ٤٣٧هـ): ٣/٢١٩٨: "وما يُشعركم إذا جاءت لا يؤمنون"، وفي ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تحقيق: عبد السلام عبد الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ): "وما يُشعركم إذا جاءتهم يؤمنون"، وقال: بسقوط "أنها". وهذا يحتاج إلى مزيد تحقيق. وفي القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٢٧١هـ)؛ (٤٩٦/٨): "وما يُشعركم إذا جاءت لا يُؤمنون". ويُنظر: ابن غلبون، التذكرة في القراءات الثمان، ٢/٣٣٢. ولم أجدها في هذا، وما سبق من الكتب مما وقفت عليه، ويُنظر: القرطبي، المفتاح في اختلاف القُرَّاء السبعة المسمين بالمشهورين (تحقيق: حاتم صالح الضامن، دمشق، دار البشائر للطباعة وللنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٧هـ)، ص١٦٦، والواسطي، الكنز في القراءات العشر (تحقيق: خالد المشهداني، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٥هـ)، ٢/ ٤٧٢، وأبو علي الأهوازي، الوجيز في شرح قراءات القرأة الثمانية (حققه وعلق عليه: الدكتور دريد حسن أحمد، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٢م)، ص١٠٣، ١٥٤.

(٨) الكرماني، مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني (دراسة وتحقيق: عبد الكريم مصطفى مدلج، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٢هـ)، ص١٦٩.

(٩) يُنظر: مكي بن أبي طالب، تفسير الهداية، ٣/٢٤١٩، وابن غلبون، التذكرة في القراءات الثمان، ٢/٣٣٢.

(١٠) يُنظر: الكرماني، شواذ القراءات، ص١٧٩، وابن خالويه، مختصر في الشواذ، ص٤٥.

(١١) ابن جبارة، الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها (تحقيق: كمال بن السيد، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ط ١، ١٤٢٨هـ)، ص٥٤٦.

(١٢) الكرماني، شواذ القراءات، ص١٧٦.

(١٣) ابن خالويه، مختصر في الشواذ، ص٤٥.

(١٤) المصدر السابق، ذات الصفحة.

(١٥) الكرماني، شواذ القراءات، ص١٧٩.

(١٦) ابن خالويه، مختصر في الشواذ، ص٤٦، ويُنظر في هذه القراءات الثلاث: العكبري، إعراب الشَّواذ (تحقيق: علي النجدي ناصف والدكتور عبد الفتاح إسماعيل، بيروت، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٧هـ)، ص٥٠٨.

(١٧) الكرماني، شواذ القراءات، ص١٧٩.

(١٨) ابن جني،، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف، وزارة الأعلى للشؤون الإسلامية، ط من دون، ١٤٢٠هـ)، ص٢٢٧، والكرماني، شواذ القراءات، ص١٧٦، والعكبري، إعراب الشواذ، ص٥٠٨.

(١٩) سبق تخريجها في هذا البحث، ص٥، هامش٢.

(٢٠) الطبري، جامع البيان عن تفسير آي القرآن ٩/٤٨٢-٤٨٣، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، وأنها هي القراءة الصواب، وقال: "لإجماع الحجة من القرأة على قراءة ذلك كذلك، وغير جائز خلافها فيما جاءت به مجمعة عليه"، وهذا نظر الطبري فيما

يوجهه، وهو عالم جبل، علم كثيرًا، ونحن نجهل، وأما يعقوب فقد قرأ بغير ذلك وقراءته متواترة، وإن كان في الحقيقة معنى القراءتين واحدًا.

(٢١) ابن إدريس، الكتاب المختار، ٢٧٨/١.

(٢٢) الطبري، جامع البيان عن تفسير آي القرآن، ٤٨٧/٩.

(٢٣) المصدر السابق ٤٨٩/٩، بل ذهب إلى أبعد ذلك، فقال في القراءة التي بالتاء: "وإن كان قد قرأه بعض قرأة المكيين كذلك، فقراءة خارجة عما عليه قرأة الأمصار، وكفى بخلاف جميعهم دليلًا على ذهابها وشذوذها". وهذا نظر الطبري، ولم نصل لعلمه، وأما قراءة التاء فهي قراءة ابن عامر وحمزة، وهي متواترة، وقد يكون الطبري قصد ما سيتم التنبيه عليه في الهامش التالي، وأن المقصود شذوذها في سند مع غيرها في سياق محدد، والله أعلم.

(٢٤) الكتاب المختار،١/ ٢٨١، وأنبه على أمر مهم في نظري نتيجة بحث، وهو أن كتب توجيه أو معاني القراءات أو الاختيار هي من كتب التفسير حقيقة للقرآن، إلا أنها تختلف عن كتب تفسير القرآن في الاختيار، إذ قد يتم الاختيار لقراءة ما، وفي سياقها قراءة أخرى بطريقة لم ترد في الإسناد المتصل لنقل القرآن، فهنا ابن إدريس اختار الكسر للهمز، واختار الياء خطاب الغيبة في: "لا يؤمنون"، وقد تواتر في نقل القرآن كله بجميع قراءات أهل الأمصار أنه لم يقرأ واحد منهم الآية هكذا: وما يُشعركم إنها إذا جاءت لا يؤمنون، وليست بقرآن هكذا؛ بل في جميع القرآن أن كسر الهمز معه خطاب الغيبة في: "إنها"، "لا يؤمنون". وأما من فتح الهمز فابن عامر وحمزة بخطاب المواجهة: "أنها"، "لا تؤمنون"، والقراءة المستفيضة: "أنها"، "لا يؤمنون"، وهنا تظهر فائدة وعظمة تفسير القرآن على سياق القراءة بالسند المتصل؛ لأن الكل في كل سياق هو كلام الله تعالى.

(٢٥) هذا المبحث كتبته استنباطًا، مما اجتهدت، وسعيت فيه لبيان طريقة تناوب تقرير وتلقين الحجة إليه من معاني الآيات، وأسأل الله التوفيق. ينظر: جامع البيان عن تفسير آي القرآن، ٩/ ٤٨٢ - ٤٩٢، البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د ط)، ٢/ ٦٩٤، الشنقيطي، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير (تحقيق: خالد بن عثمان السبت، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٦هـ)، ٢/ ٥٢٩، ٥٥٤، ٥٥٦، ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ٧/ ٤٣٢، ٤٣٩.

(٢٦) الطبري، جامع البيان عن تفسير آي القرآن، ٤٨٢/٩، ولم يذكر وجهًا إعرابيًّا غير هذا، مما يشير إلى أنه أرجح ما قيل. ويُنظر: د. أحمد الخراط، المجتبى من مشكل إعراب القرآن،(المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط من دون، ١٤٢٦هـ)، ٢٨٨/١.

(٢٧) الهمذاني، الكتاب الفريد، ٦٦٧/٢.

(٢٨) السمين الحلبي، الدر المصون، ١٠٠/٥.

(٢٩) الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٣٢/٧.

(٣٠) الشنقيطي، العذب النمير، ٥٢٩/٢.

(٣١) المصدر السابق، ٥٢٩/٢، ويُنظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ١٠٠/٥، والهمذاني، الكتاب الفريد، ٦٦٧/٢.

(٣٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٣٢/٧.

(٣٣) يُنظر: البقاعي، نظم الدرر، ٦٩٤/٢.

(٣٤) يُنظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩، ٢٤٩/٤، ٢٥٠.

(٣٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٣٦/٧.

(٣٦) الشنقيطي، العذب النمير، ٥٥١/٢.

(٣٧) البقاعي، نظم الدرر، ٦٩٥/٢.

(٣٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٣٩/٧.

(٣٩) يُنظر: السيوطي، الدر المنثور،(بيروت، دار الفكر)، ١٧٠/٩، وعزاه لأبي الشيخ.

(٤٠) يُنظر: الطبري، جامع البيان عن تفسير آي القرآن، ٤٨٩/٩.

(٤١) يُنظر: الفراء، معاني القرآن، ٣٥٠/١.

(٤٢) سبق في هذا البحث عند قوله تعالى: "وأقسموا بالله جهد أيمانهم...".

(٤٣) هذا ما ظهر لي في نص قراءته كما سبق تخريجه، ص٦، هامش ٥، من هذا البحث.

(٤٤) الهمذاني، الكتاب الفريد، ٦٦٩/٢، والسمين الحلبي، الدر المصون، ١٠٣/٥، وقال: "ذكر ذلك أبو عبيد وغيره."

(٤٥) يُنظر: الطبري، جامع البيان عن تفسير آي القرآن، ٤٨٩/٩.

(٤٦) وقال الكرماني: "وعن أُبي رضي الله عنه (فما أدريكم لعلكم إن جاءتكم لا تؤمنون)... (لا تؤمنون) بالتاء في حرف أُبي، (لعلها إذا جاءت)، الترجي". الكرماني، شواذ القراءات، ص١٧٦، الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٦٢/٢، ولم أجدها بخطاب التاء في غير هذا، وما سبق من الكتب مما وقفت عليه. ويُنظر: القرطبي، المفتاح في اختلاف القراء السبعة المشهورين، ص١٦٦، والواسطي، الكنز في القراءات العشر، ٤٧٢/٢، ولأبي علي الأهوازي، الوجيز في شرح قراءات القرأة الثمانية، ص١٥٣، ١٥٤.

(٤٧) يُنظر: مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ٢١٤٩/٣.

(٤٨) الصلة، أو حتى لو قيل الزيادة ليست لغوًا؛ بل هي في صُلب اللفظ؛ لتوكيد النفي الأصلي "الحجاج"، للفظة "لا يؤمنون" بطريق الإيجاب للمعنى؛ لأن "لا" في المعنى زائدة للتوضيح والشرح، لكنها في اللفظ ثابتة، وليست زائدة، ولا يمكن حذفها لفظًا، وحذفها في المعنى التوكيد ثُبوتها في اللفظ، وهو المتسق اللفظي مع سياق الجحد في الجملة؛ لأن الاستفهام الإنكاري هو بمعنى النفي، وهذا ما بدا لي أنه أولى في التعبير والعبارة من التعبير بقول: "لا" زائدة لفظًا، وأنها تُزاد في الكلام مقصودًا بتوكيد الإيجاب، وهي من الأمور العكسية، لأن أصلها النفي... ولا خلاف في زيادة "لا" في الكلام الذي فيه معنى الجحد، أي النفي (الشنقيطي، العذب النمير، ٥٥٤/٢-٥٥٦)، ولكن التعبير بأنها زائدة في المعنى للشرح والتوضيح، لا في اللفظ، لأنها مؤكدة للنفي الأصلي في اللفظ، وهي تُذكر معه.

(٤٩) هذا ما ظهر لي في نص قراءته كما سبق تخريجه، ص٦، هامش ٨ من هذا البحث.

(٥٠) يُنظر: مكي، الهدية إلى بلوغ النهاية، ٢١٤٦/٣.

(٥١) أبو حيان، البحر المحيط، ٢٠٤/٤.

(٥٢) عبد العظيم المطعني، التفسير البلاغي للاستفهام، طبعة مكتبة وهبة، ٣٣٣/١، وقد جزم بأن الخطاب للمؤمنين، ويستحيل أن يكون للمشركين. يُنظر ٣٣٢/١ من كتابه هذا، وقوله هذا حق بالنسبة لهذه القراءة، أما نفي الاستحالة مطلقًا فهذا غير حق؛ لأن الله قد تكلم بهذا قرآنًا، في قراءة أخرى، خاطب بها المشركين.

(٥٣) يُنظر المصدر السابق، بالتوثيق نفسه.

(٥٤) المصدر السابق، ص٣٣٤.

(٥٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٣٩/٧، ٤٤٠.

(٥٦) يُنظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ١٠٢/٥ الهمذاني، الكتاب الفريد، ٦٧٠/٢.

(٥٧) يُنظر: الهمذاني، الكتاب الفريد، ٦٧٠/٢، الشنقيطي، العذب النمير، ٥٥٤/٢-٥٥٦.

فهرس المصادر والمراجع

- القُرآن الكريم، جَلَّ مُنزِّلُه وتقدَّس؛ برواية حفص عن عاصم بن أبي النجود الكوفي.

١. ابن إدريس، الكتاب المختار في معاني قراءات أهل الأمصار (المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، ٢٠٠٧م، د ط).

٢. ابن جبارة، الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها (تحقيق: كمال بن السيد، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ط ١، ١٤٢٨هـ).

٣. ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف، والشؤون الإسلامية، د ط ، ١٤٢٠هـ).

٤. ابن خالويه، الحجَّة في القراءات السبع (٣٧٠هـ) (تحقيق: الدكتور عبد العال مكرم، بيروت، دار الشروق، ط ٤، ١٤٠١هـ).

٥. ابن خالويه، مختصر في شواذ القُرآن من كتاب البديع (القاهرة، مكتبة المتنبي، د ط)

٦. ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

٧. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تحقيق: عبد السلام عبد الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ).

٨. ابن غلبون، التذكرة في القراءات الثمان (دراسة وتحقيق: أيمن رشدي سويد، ط ١، ١٤١٢هـ).

٩. أبو حيان، البحر المحيط (تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، د ط ، ١٤٢٠هـ).

١٠. أبو علي الأهوازي، الوجيز في شرح قراءات المقرأة الثمانية (حققه وعلق عليه: الدكتور دريد حسن أحمد، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٢م).

١١. أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: دار الفكر ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م).

١٢. الأصبهاني، الغاية في القراءات العشر، دراسة وتحقيق: محمد غياث الجنباط (المملكة العربية السعودية، دار الشواف للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١١هـ).

١٣. البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د ط).

١٤. الجزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تصحيح: علي محمد الضباع (بيروت: مصورة دار

الكتب العلمية، د. ت).

١٥. الجزري، محمد بن محمد، غاية النهاية، تحقيق: ج براجستراسر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٠هـ).

١٦. الخراط، أحمد ، المجتبى من مشكل إعراب القُرآن (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د ط ، ١٤٢٦هـ).

١٧. الداني، عثمان بن سعيد، جامع البيان في القراءات السبع (الإمارات: جامعة الشارقة، ط ١، ٢٠٠٧م).

١٨. الدمياطي، أحمد بن محمد الشهير بالبنا، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٦م).

١٩. السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، (تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، ط من دون).

٢٠. السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (بيروت، دار الفكر).

٢١. الشنقيطي، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير (تحقيق: خالد بن عثمان السبت، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٦هـ).

٢٢. الطبري، جامع البيان عن تفسير آي القُرآن، (تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠).

٢٣. عبد العظيم المطعني، التفسير البلاغي للاستفهام، طبعة مكتبة وهبة.

٢٤. عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المُتواترة (بيروت، دار الكتاب العربي، ط من دون).

٢٥. العكبري، إعراب الشَّواذ (تحقيق: علي النجدي ناصف والدكتور عبد الفتاح إسماعيل، بيروت، لبنان، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٧هـ).

٢٦. الفراء، معاني القُرآن (٢٠٧هـ)، (تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١).

٢٧. القرطبي، الجامع لأحكام القُرآن (٦٧١هـ) (تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٣٨٤).

٢٨. القرطبي، المفتاح في اختلاف القُرَّاء السبعة المسمين بالمشهورين (تحقيق: حاتم صالح الضامن، دمشق، دار البشائر للطباعة وللنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٧هـ).
٢٩. الكرماني، شواذ القراءات (تحقيق: الدكتور شمران العجلي، بيروت – لبنان، مؤسسة البلاغ، ط من دون).
٣٠. الكرماني، مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني (دراسة وتحقيق: عبد الكريم مصطفى مدلج، بيروت، لبنان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٢هـ).
٣١. مصحف القراءات العشر المُتواترة، بإشراف الشيخ محمد كريم راجح.
٣٢. مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية (تحقيق: مجموعة رسائل علمية بإشراف الدكتور الشاهد البوشيخي، جامعة الشارقة، ط ١، ١٤٢٩هـ).
٣٣. الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القُرآن المجيد (تحقيق: محمد نظام الدين الفتيح، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، دار الزمان للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٧هـ).
٣٤. الواسطي، الكنز في القراءات العشر (تحقيق: خالد المشهداني، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٥هـ).

Index of sources and references Romanization

• The Holy Qur'an.

1. **Ibn Idris, *Al-Kitāb Al-Mūkhtār Fī Mānī Qira'āt 'Ahl Al'amsār* (Kingdom of Saudi Arabia, Al-Rushd Library, 2007G, Ed. without).**
2. **Ibn Al-Nashar, *Al-Mūstanīr,***
3. **Ibn Jbara, *Al-Kāmil Fī Al-Qira'āt Al-Ashr Wal'arbaeīn Al-Zyadāt Alāyah* (investigated by: Kamal bin Al-Sayed, Sama Foundation for Distribution and Publishing, 1st Ed, 1428H).**
4. **Ibn Jinni, *Al-Muhtasib Fī Tabyin Wujūh Shawadhi Al-Qira'āt Wal'iidāh Anhā,* Ministry of Endowments, Ministry of Supreme Islamic Affairs, ed. without, 1420H).**
5. **Ibn Khalawayh, *Al-Hūjjāt Fī Al-Qira'āt Al-Sabe* (370H) (investigated by: Dr. Abdel-Al Makram, Beirut, Dar Al-Shorouk, 4th Ed., 1401H).**
6. **Ibn Khalawayh, *Mukhtasar Fī Shawāz Al-Qūran Minkitāb Al-Badīea* (Cairo, Al-Mutanabbi Library, Ed. without)**
7. **Ibn Ashour, *Al-Tahrīr Waltanwīr* (Tunisia, Tunisian Publishing House, 1984G).**
8. **Ibn Attia, *Al-Muharīr Al-Wajīz Fī Tafsīr Al-Kitāb Al-Azīz* (investigated by: Abd Al-Salam Abd Al-Shafi'i, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1st Ed., 1422H).**
9. **Ibn Ghalboun, *Al-Tadhkira Fī Al-Qira'āt Al-Thamān* (studied and investigated by: Ayman Rushdi Suwaid, 1st Ed., 1412H).**
10. **Abu Hayyan, *Al-Bahr Al-Muhīt* (Investigated by: Sidqi Mohammed Jamil, Beirut, Dar Al-Fikr, Ed. without, 1420H).**
11. **Abu Ali Al-Ahwazi, *Al-Wjiz Fī Sharh Qira'āt Al-Miqra'āt Al-Thamānia* (Revised and Commented by: Dr. Duraid Hassan Ahmed, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1st Ed., 2002G).**
12. **Ahmed bin Faris bin Zakaria, *'Abū Al-Hūsayn,* investigated by: (Abdul Salam Haroun, Publisher: Dar Al-Fikr 1399H 1979G).**
13. **Al-Asbahani, *Alghāyāt Fī Al-Qira'āt Al-Ashr,* Studied and Investigated by: Mohammed Ghiyath Al-Junabat (Kingdom of Saudi Arabia, Dar Al-Shawwaf for Publishing and Distribution, 2nd Ed., 1411H).**
14. **Al-Beqai, *Nazm Al-Dūrar Fī Tanāsub Al-Ayāt Walsūwar* (Cairo, Dar Al-Kitab Al-Islami, Ed. without).**
15. **Al-Jazari, Mohammed bin Mohammed, *Al-Nashr Fī Al-Qira'āt Al-Ashr,* corrected by: Ali Mohammed Al-Daba` (Beirut: Illustrated by Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, D. T).**

16. Al-Jazari, Mohammed bin Mohammed, *Ghayāt Al-Nihāyāt*, investigation: J. Bragstrasser (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2nd Ed., 1400H).
17. Al-Kharrat, Ahmed, *Al-Mūjtabā Min Mushkil 'iierāb Al-Qūrān* (Madina Al-Munawwarah, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, Ed. without, 1426H).
18. Al-Dani, Othman bin Saeed, *Jāmie Al-Bayān Fī Al-Qira'āt Al-Sabe* (Emirates: University of Sharjah, 1st Ed., 2007G).
19. Al-Damiati, Ahmed bin Mohammed, the famous for Al-Banna, *'Iithāf Fūdlā' Al-Bashar Bialqira'āt Al'arbaea Ashar*, investigation: Anas Mahra (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 3rd Ed., 2006G).
20. Al-Samin Al-Halabi, *Al-Dūrr Al-Masun Fī Ulum Al-Kitab Al-Maknun* (756H); (Investigated by: Ahmed Mohammed Al-Kharrat, Damascus, Dar Al-Qalam, Ed.without.).
21. Al-Suyuti, *Al-Dūrr Al-Manthur Fī Al-Tafsīr Bilmathur* (Beirut, Dar Al-Fikr).
22. Al-Shanqeeti, *Al-Adhb Al-Namīr Min Majālis Al-Shanqītī Fī Al-Tafsīr* (investigated by: Khaled bin Othman Al-Sabt, Makkah Al-Mukarramah, Dar Alam Al-Fawa'id for Publishing and Distribution, 2nd Ed., 1426H).
23. Al-Tabari, *Jāmie Al-Bayān An Tafsīr Ay Al-Qūrān* (310H) (investigated by: Ahmed Mohammed Shakir, Al-Resala Foundation, 1st Ed., 1420).
24. Abdul Azim Al-Muta'ni, *Al-Tafsir Al-Balāghi Lilistifhām*, Wahba Library Edition.
25. Abdel-Fattah Al-Qadi, *Al-Budur Al-Zāhirāt Fī Al-Qira'āt Al-Ashr Al-Mutwatr* (Beirut - Lebanon, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Ed., without).
26. Al-Akbari, *'Iierāb Al-Shawādh* (investigated by: Ali Al-Najdi Nassef and Dr. Abdel Fattah Ismail, Beirut, Lebanon, Alam Al-Kutub, 1st Ed., 1417H).
27. Al-Fara', *Maāni Al-Qūrān* (207H), (Investigated by: Ahmed Youssef Al-Nagati and others, Egypt, Dar Al-Masrya for Authoring and Translation, 1st Ed.).
28. Al-Qurtubi, *Al-Jāmie li'ahkām Al-Qūrān* (671H) (investigated by: Ahmed Al-Baradouni and Ibrahim Atfayesh, Cairo, Dar Al-Kutub Al-Masryah, 2nd Ed, 1384).
29. Al-Qurtubi, *Al-Miftāh Fī Ekhtilāf Al-Qurrā' Alsabea Al-Musamīyn Bilmashhurīn* (Investigated by: Hatem Saleh Al-Dhamin, Damascus,

Dar Al-Bashaer for Printing, Publishing and Distribution, 1st Ed., 1427H).

30. Al-Kirmani, *Shawādh Al-Qira'āt* (Investigated by: Dr. Shamran Al-Ajli, Beirut - Lebanon, Al-Balagh Foundation, Ed, without).
31. Al-Karmani, *Mafātīh Al'aghanī Fī Al-Qira'at Walmānī* (studied and investigated by: Abdul Karim Mustafa Medlij, Beirut, Lebanon, Dar Ibn Hazm for printing, publishing and distribution, 1st Ed., 1422H).
32. *Mushaf Al-Qira'āt Alashr Al-Mutwatr*, under the supervision of Sheikh Mohammed Karim Rajeh.
33. Makki bin Abi Talib, *Al-Hidāyāt 'Iilā Bulugh Al-Nihāya* (investigated by: A collection of scientific thesis under the supervision of Dr. Al-Shahid Al-Bushikhi, University of Sharjah, 1st Ed., 1429H).
34. Al-Hamadhani, *Al-Kitāb Al-Farīd Fī 'Iierāb Al-Qūrān Al-Majīd* (investigated by: Mohammed Nizam Al-Din Al-Fateh, Kingdom of Saudi Arabia, Madinah Al-Munawwarah, Dar Al-Zaman for Publishing and Distribution, 1st Ed., 1427H).
35. Al-Wasiti, *Al-Kinz Fī Al-Qira'āt Al-Ashr* (investigated by: Khaled Al-Mashhadani, Cairo, Religious Culture Library, 1st Ed., 1425H).

فكرة الالوهية عند الكندي وجذورها عند اليونان

المدرس / كفاح علي عثمان

ماجستير فلسفة / جامعة بغداد /كليه العلوم الاسلامية /

قسم الفلسفة الاسلامية

The idea of divinity for al-Kindi and its roots in Greece

By

Kefah Ali Othman

Department of Islamic Philosophy/College of Islamic Sciences/University of Baghdad

Kefah.sultan@cois.uobghdad.eduip

Phone number 07705529810

• تاريخ استلام البحث ٢٧ / ٦ / ٢٠٢١ م
• تاريخ قبـــول النشر ١٥ / ٢ / ٢٠٢٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخـص البحـث

ان التصورات عن الالوهية لها تأثيرات عملية في حياة الانسان لا سيما في مواقفه تجاه الأشياء الطبيعية منذ ان خلقت الطبيعة، حيث تعامل الانسان معها على انها شيء مقدس.

فالفلاسفة اليونان قبل افلاطون وارسطو لم نجد عندهم فكرة الالوهية واضحة بل بحثوا جميعهم عن المادة الأولى او السبب الأول للوجود ثم يعطوها كل صفات الاله من الازلية والخلود واعتبارها علة أولى لولاها لما وجد الكون، لذا اعتبر الكندي البحث في الله وما يلزم عنه اشرف العلوم وغاية كل معرفة.

الكلمات المفتاحية (الالوهية؛ المادة؛ الطبيعة؛ الصيرورة؛ اللامتناهية)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

ان التصورات عن الالوهية لها تأثيرات عملية في حياة الانسان لا سيما في مواقفه اتجاه الاشياء الطبيعية منذ ان خلقت الطبيعة حيث تعامل الانسان معها على انها شيء مقدس ويعتبر الكندي البحث في وجود الله وما يلزم عنه اشرف العلم وغاية كل معرفة لان غرض كل علم اصابة الحق والعمل بموجبه يبحث علته ولما كان الله هو علة كل حق لذلك كانت الفلسفة الاولى هي البحث في وجود الله اشرف العلوم، فكانت فكرة الألوهية عند اليونان موضوع مبحثي الاول اما المبحث الثاني فتضمن فكرة وجود الله عند الكندي وصفات الله وادله وجوده وتضمن البحث خاتمة وقائمة للمصادر .

المبحث الاول

فكرة الالوهية في اليونان

بدا التفكير العقلي مع طاليس وكان من الطبيعي ان يتوجه التفكير نحو الطبيعة وذلك هو ديدن العقل الذي يتجه اول ما يتجه نحو الواقع اي نحو ما هو موجود بالفعل بالعالم الطبيعي، وكان البحث في البدايات الاولى : حول ما هو المبدأ الاول الذي نشأت منه الاشياء ؟وماهي صفاته؟ وكيف نشا العالم وغيرها من الاسئلة تدور كلها حول السبب الاول او المبدأ الاول الذي يمسك العالم في كنهه ونظامه وحيويته والبحث عن جواب مناسب لهذه الاسئلة ويبدا الفلاسفة بالنظر الى الكثرة في الطبيعة على انها لابد ان تعود الى مادة اولى وسيبحثون جميعا عن المادة الاولى او السبب الاول للوجود ويعطوها كل صفات الاله من الازلية ، والخلود واعتبارها علة اولى لولاها ما وجد الكون .

اولا : طاليس

اعتبر طاليس " الماء " النوع الاول الواحد للوجود وان كل شيء اخر في الكون ليس الا مجرد تغير للماء وان طاليس اختار الماء مبدا اول لكل الاشياء وانه في رايه يتغير الى الاشياء الاخرى وتشكل الكون من الماء[١] ، واعطاه صفة الازلية في الحركة والحياه والوجود والتكوين وهو بذلك لا يحتاج الى علة اولى ارفع من المادة لكي تكون سبب للوجود وهو الماء الذي تأتي الاشياء منه جميعا يحمل صفة الاحساس والوحدة في ذاته اذن حصر العلة في دائرة الطبيعة في المادة التي هي الماء التي تتحرك وتغذي الاشياء لابد من انها تحمل صفة الألوهية في كنهها وهذا هو المهم لان طاليس ارجع الاشياء والحياة والعالم والوجود الى اصل واحد وهنا اضطره عقله السليم للقول بان اصل الكائنات "مادة لا شكل لها ولا نهاية ولا حدود"[٢]

ان العقل اصبح يربط بين العلة والمعلول ويصور المادة واحدة وحيوية الحركة في ذاتها وانها غير مجزاه[٣]، ويذكر ارسطو ان طاليس قال بان الماء هو اصل كل شي وليس المهم في ذلك رده الاشياء الى الماء ،انما المهم انه كان اول من عبر عن افكاره بعبارة منطقية معقوله فهو لم يفسر الكون بالخرافات والاساطير بل على اساس عقلي علمي معلل ، يربط فيه المعلول بالعلة ارتباطا وثيقا[٤] ، لذلك اعطى للماء صفة الالوهية وهو المسيطر على هذه الطبيعة[٥]

ثانيا: انكسمندر

يعد انكسمندر تلميذ طاليس وخليفته في ملطية ويقال انه مخترع المزولة والارجح انه اخذها من البابليين وحسنها وهو اول من دون الفلسفة نثرا واعطى هذا المفكر اولوية للمادة الاولى والى الوجود وان العالم نشا نشاه الية ديناميكية من اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة الازلية دون علة فاعله متمايزة ودون غائية اقر المادة اللامتناهية او اللامحدودة او ما يسمى " بالابيرون [٦]

ويقول ان المادة الاولى لا يمكن ان تكون محسوسة ومتجانسة مثل الماء وقال ان المادة الاولى يجب ان تضم كل الصفات الاولى للمادة [٧]، اظهر الابيرون الذي يحمل الصفات الالهية بانها ازلية لا تفسد ولا تتغير وتحيط بالعوالم من كل جهة ، ولا يحده شيء ولا يميز فيه شيء ويحوي كل شيء احتواء مكانيا ولكن ليس محدد الكيف[٨]

ثالثا: هيراقليطس

ان العلة الاولى عند هيرا قليطس اتخذت شكلا اخر لتكون هذه المرة " النار " وهي المبدأ الاول الذي تصدر عنه الاشياء وترجع اليه ، هذه النار تعطي النار طابعا غير حسي الهي لطيفه للغاية نسمه حارة حية عاقلة ازلية ابدية وهي حياة العالم وقانونه بل انها الاله[٩] ، ونجد ان القوة العظمى في فكرة النار متمثلة بالجانب الحركي والنشاط والتغير الذي يؤشره هيراقليطس بصيغة الصيرورة والصيرورة من الناحية الفلسفية تعنى التغيير والتبدل والتحول والتباين والاختلاف [١٠]، ويرى ان فكرة الاله تتجسد في النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والتخمة والجوع اتخذ اشكال متنوعة كالنار عندما تخلط بالتوابل حسب طعمها[١١]

وايضا يقول هيراقليطس " ان جميع الاشياء بالنسبة الى الآلهة جميلة وحق وعدل ولكن الناس يعدون بعض الاشياء ظلم وبعضها الاخر عدل ٤ وبذلك اكد هيراقليطس ان القوانين في الوجود لها رؤيا ثابته متميزة في اظهار الاضداد في النظام الكوني اي ان العدل الالهي موجود لدى هيراقليطس[١٢]

ان فكرته عن الاله مختلفة فهو يظهر ويعتقد ان هذا النظام الواحد من الاشياء في العالم لم يخلقه احد من الالهة ولا احد من البشر ولكنه يمثل النار الابدية تشتعل بحساب وتخبو بحساب وهذه الاشياء تخرج كلها من النار طبقا لقانون[١٣]

اذن الاله يجمع كل الاضداد في وحده واحده لأنه في كل الثنائيات يكمن في داخلها وهذا الاله الذي هو موجود في هذه الاشياء ويسمى بأسماء مختلفة بين الناس وهو دائما في حالة

تأمل وتغيير[١٤]، وان قانون العالم الذي ينظم الوجود هو التغيير وعدم الثبات والتجدد المستمر [١٥]

رابعا : الفيثاغورية

تؤمن بثنائية التركيب من عنصر روحي وعنصر مادي اي النفس والجسم[١٦] قالوا ان تكوين الاشياء يمكن ان يعبر عنه تعبيرا رياضيا والذي دعم تصورهم هذا هو النسب الرياضية التي تحدد اطوال الاوتار " في الآلات الموسيقية حافزا لهم " بافتراض مبدا غير مادي " الاعداد " منظم للمادة "الاوتار " اي اصبحت هناك ثنائية بين صورة ومادة او بين محدود ولا محدود والمحدود هو العدد او الصور اما اللامحدود فهو المادة [١٧]

انهم كانوا يضعون الواحد فوق الاعداد والموجودات ويجعلونه مصدرها جميعا في تأملاتهم الفلسفية اي ان الفيثاغورية من قولهم هذا اسهمت في تطوير مفهوم الالوهية على الرغم من لم تصل الينا طقوس صريحة عن عقيدتهم في الالوهية فقط قولهم بالواحد كمصدر لجميع الاشياء وكذلك اظهروا الشرك الشعبي من ادرانه ونزهوا الإلهة عما الحقت بها المخيلة العامة من نقائض فان تأكيدهم على الواحد او الوحدة فهم يضعون عمودين يمكن من خلالها ان نستشف صفة الالهة منها فهو خير ونور وعدل ان العالم عدد ونغم فالنغم هو توافق الاضداد، فالواحد هو الجوهر الاول الذي يتضمن في ذاته الاعداد الزوجية والفردية وبهذا يكون الواحد فوق الاعداد والموجودات ويجعلونه مصدرها جميعا وهذه هي عقيدتهم بل تصورهم في الجانب الإلهي[١٨]

خامسا: اكسانوفان

يعد اكسانوفان اول مفكر يوناني نادى بالتوحيد ورفض فكرة تجسيم الإلهة فكان بذلك من الموحدين لا من اصحاب المذهب الواحدي في الفلسفة فالإله عنده "اله واحد وهو اعظم الإلهة والبشر جميعا ولا يشبه في هيئته او عقله اي واحد من البشر فالإله عنده يحرك جميع الاشياء بقوة العقل وحده[١٩]

قال ان رب الكون اله واحد لأنه غير محدود ، ولا يشبه البشر في الصورة وفي نوع التفكير ، فهو كله عين وكله اذن والعقل ميزته وهو بذلك يكون فكر في الاشياء والتفكير ليس مشقة له ولا عناء له لان التفكير يصدر عنه كنور ساطع ينور الاشياء كلها ولا يحتاج الى الأشياء[٢٠]

يقول اكسانوفان " الاله واحد والعالم واحد وكان يقول الاله او اله اي يؤمن بنوع من وحدة الوجود وكذلك اظهر اكسانوفان بان هذا العالم كله وحدة تامة هي العالم ورفض فكرة تجسيم الاله وقال ان مصدر الكون الاصلي هو الاله[٢١]

سادساً: سقراط

يؤمن سقراط بوجود اله لا يرقى اليه شك وانه لا بد ان يوجد اله واحد لهذا العالم فيقول سقراط " ان الاله قد اعطى كلا منا هذا القسم من النفس بمثابة رب وملاك الهي وهو الذي نقول عنه يسكن القمة من جسدنا وان يرفعنا عن الارض ويعلوا بنا بالسماء ومجانستنا لها ونحن نؤكد بمثابة اننا اغراس سماوية لان الالوهية قد قومت جسم كل انسان ووجهته[٢٢] ، ويبين لنا سقراط في النص اعلاه ان هذا الكون والانسان ليس ميسر بمشيئته الذاتية وانما هناك خالق ومدبر وان المبادي غرست فينا من خلال هذا التدبر وتحتاج الى قوة وشجاعة للوقوف بوجه القوانين الشعبية التي كانت سائدة وبذلك تجرع السم وانهى حياته في سبيل اظهار القانون والعدالة [٢٣] واجه سقراط الموت بوجه بشوش ، لأنه واثق انه سيجد في العالم الاخر الهه طيبين عقلاء واناسا اخيارا من اهل هذا العالم[٢٤]

وايضا نجد سقراط طالبا من قضاته " انكم توجهون الي الاسئلة بتهمة افساد الشباب وانكار الالهة وتنصيب الهه جديدة بذلك يكون هناك مغنم شخصي ولكن تعاليمي لم تجلب علي غير الفقر المدقع انني اسعى وراء الحق وادعو الاخرين لمشاركتي في هذا الطلب وذلك طاعة مني للإله فأما اطيع الها بوصفي فيلسوفا تماما كما كنت اطيع قائدي بوصفي جنديا[٢٥]، فيدون " اني لا اذكر ما اعتراني من احساس عجيب اذ كنت الى جانبه

لقد كنت بإزائه غليظ القلب يا اشكرا تس لأني لم اكد اصدق اني انما اشهد صديقا يلفظ الروح كلماته وقسماته ساعة الموت كانت من النبل والجلد بحيث بدا في ناظري كانه رافل في نعيم فأيقنت انه لابد ان يكون بارتحاله الى العالم الاخر ملبيا لدعوة من ربه وانه سيصيب السعادة اذا ما بلغ ذلك العالم(٢٦)

سابعا: افلاطون

يؤمن بوجود الاله وهو الصانع للعالم فيقول "في الزمن القديم كانت توجد الهة فحسب ولم تكن توجد مخلوقات فانية ولكن حينما حان اوان خلقها و شكلها الاله من التراب والنار واخلاط متنوعه من كلا العنصرين في الاجزاء الباطنية من الارض وحينما كان عليهم ان يخرجوها الى ضوء النهار امروا بروميثيوس واليمينيون ان يجهزاها ويوزع عليها صفاتهم الخاصة (٢٧)، وفي طيماوس يذكر " ان الاله قد سمي بالصانع المخترع والاب لكل الاعمال"(٢٨)

اثار افلاطون مشكلة الاسم الافضل لمن يسمى الها على لسان شراحه فهو لم يهتم بتحديد اسم الاله الحقيقي هل مثال " الخير" ام " الصانع" ام الاب ام الواحد اراد ان يثبت للجميع من الطبيعيين والماديين ضرورة الايمان بوجود الالهة على صورة مجردة ومعقولة (٢٩)

الاله عند افلاطون منزه عن الحركة لأنه بقدر ما يكون الوجود بعيدا عن الحركة يكون سالما من التغيير وبقدر ما يكون كذلك يكون اكثر كمالا وهو ازلي وابدي لان الزمن ليس الا صوره متنقلة من صور الكائنات(٣٠)

ويستدل افلاطون على وجود الله ببراهين تؤكد على وجوده وهي كالتالي:

١. برهان العلة الفاعلة ان كل ما يوجد بعد ان لم يكن لابد لوجوده من عله مؤثره فيه وهي لا تؤثر الا اذا اشتملت على قوة التأثير وفي هذا يقول افلاطون " ان كل ما ينشا ضرورة بفعل علة لان من المستحيل ان شيئا أيا كان ينشا بدون علة(٣١)

٢. البرهان الكوني: ان الموجودات لابد لها من موجود لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ونرى غيره هذا يتوقف على موجود اخر دون ان نعرف ضرورة وجوده لذاته ولا يمكن ان يقال ان الموجودات كلها ناقصة وان الكمال يتحقق في الكون كله لان هذا القول كالقول بان مجموع النقص كمل فمجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء فاذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلابد من سبب سواه ويسمى هذا البرهان بالمحرك الذي لا يتحرك او المحرك الذي انشا جميع الحركات الكونية[٣٢]

٣- برهان الغائية او النظام

يتخذ هذا البرهان من المخلوقات دليلا على وجود الخالق وان هذه المخلوقات لها قصد في تكوينها وحكمة في تيسيرها وتدبيرها فالكواكب في السماء تجري بنظام وان نظام العالم الهندسي لا يمكن ان يكون الا من قبل مهندس اعظم هو الاله [٣٣]

٤.برهان الاجماع

هذا البرهان مأخوذ من فطرة الناس وايمانهم العام الذي لا يتزعزع بوجود قوى عظمى تسيطر على هذا الكون وتسيره طبقا لما تريد وكيفما تشاء حيث ان لولا وجوده الفعلي لما امن به هؤلاء الناس هذا الايمان الفطري[٣٤]

١. برهان نظرية المثل

العالم المرئي لدى افلاطون عالم حسي حيث ان العالم عند افلاطون صنع بواسطة الصانع شبها بالنموذج الخالد الذي هو المثال الحي الخالق بين المثل وهذا البرهان مرتبط بجزء هام من اجزاء فلسفته وهو نظرية المثل فقد راينا افلاطون يصنع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها فدله هذا التفاوت على ان الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات

يحاول افلاطون في طيماوس بواسطة نظريته في المثل ان يبرهن على وجوده هو مثال الخير الذي قد يكون اسمى تصور للإله وصل اليه افلاطون[٣٥]

ثامنا : ارسطو

ان الاله عند ارسطو منعزل عن العالم ومنفصل عنه لا يهتم او يفكر به وهو رأى ان الاله كائن حي ابدي وخير ومنه يستمد الكون استمراريته وخلوده ويسكن الاله في الأعالي حيث لا يطالها انسان وانما يبقى الانسان يتوق ويتطلع الى الوصول والتقرب اليها وبسبب بعد الاله انعزاله عن الكون يحتاج الانسان الى وسيط ليبلغه وهذا الوسيط هو الحب فيناضل الانسان والكون من اجل الوصول الى المحبة الالهية (٣٦)

ويظهر ارسطو ان العالم قديم غير مخلوق وان الله ليس كائنا يصنع الاشياء ويحركها الى الافضل بل ان الاشياء في الكون هي التي تتحرك بفعل انجذابها له او عشقها اياه فلم يعد الاله يحرك الاشياء بإرادته بل بجاذبيته كماله المطلق وحسب (٣٧)

ان الاله عند ارسطو لا يحمل صفه الفعالية لأنه يكون خارج العالم وان الفعل والانفعال للموجودات يحدث نتيجة عشقها لها(٣٨)

ان الصورة المجردة التي تنتهي اليها كل الصور والعلل تتوقف عندها كل الغايات وهذه الصورة او هذا النوع بلا مادة كقوة لا مادية

المبحث الثاني

فكرة الالوهية عند الكندي

يعتبر الكندي البحث في الله وما يلزم عنه اشرف العلم وغاية كل معرفة لان غرض كل علم اصابه الحق والعمل بموجبه وذلك ببحث علته ولما كان الله هو علة كل حق لذلك كانت الفلسفة الاولى وهي البحث في الله اشرف العلوم وطلبها والاحاطة بها واجب على كل فيلسوف وهذا العلم يقدم على ما سواه في شرف الموضوع واحاطته ومن جهة اليقين فيه اذهو الشي الايقن علمية ولما كان الله اول وعلة ذاته وكل ما سواه فهذا العلم اول بالزمان أيضا(٣٩)، عرض الكندي تصوره الفلسفي للألوهية في رسائل عدة اهمها رسالتان

اولا : رسالته في الفلسفة الاولى

ثانيا : في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

في هاتين الرسالتين يبحث الكندي في طبيعة الله ، وجوده ، وصفاته

اولا : طبيعة الله وصفاته عند الكندي

١. **الله واحد** : ان اول صفات الاله عند الكندي هي ان الله واحد بالعدد وبالذات ويقول الكندي في ذلك " لوكان هنالك اكثر من اله واحد فاعل مبدع لكانوا جميعا فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما واذن يكون كل واحد منهم مركبا من شيء عام وشي خاص ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية الى مركب وكان من المستحيل ان يسير ذلك الى غير نهاية فلا بد من فاعل اول(٤٠)

غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا لا يشبه خلقه لان الكثرة في كل الخلق ، وليس فيه ولأنه مُبدِع وهم مُبدَعون ولأنه دائم وهم غير دائمين لان ما تبدل تبدلت احواله وما تبدل فهو غير دائم(٤١) وهناك صفات اخرى يضيفها فيلسوف العرب هي صفات الفعل والتدبير والارادة والحكمة والاتقان هذا كله من صفات الاله الخالق الحي

الذات الحقيقية المتحققة بكل كمالاتها التي تتفق مع مقتضيات الخلق والابداع والعناية لا من صفات اله الفلاسفة المعطل .

نستنتج من هذا ان الكندي يجمع بين الايجاب والسلب فالإيجاب يتجلى في اثبات الوحدة وكل صفات الذات والسلب يتجلى في نفي الكثرة بكل انواعها وفي تنزيه الله عن كل اشتراك مع غيره والكندي في هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية التي تنزه الله عن التشبيه وتثبت له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة(٤٢)، والآية الكريمة التي يستند اليها الكندي في الوحدانية هي " لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا "(٤٣)

٣. الحق

ان لفظ الحق اسم من اسماء الله التي ذكرت في القران وانه لم يرد في كتاب الله اسم الحقيقة اسما من اسمائه تعالى ان الحق الاول ليست له حقيقة لان الحق هو مطابقة ما في الذهن لما عليه الشي في الخارج وهذا الانفصال بين الحقيقة والحق يستلزم وجود ثنائية في الله والله تعالى واحد(٤٤) اذا كان الكندي يصرح بان الواحد الحق لا نفس فهو على حق لان الحركة ملازمة للنفس فاذا كانت النفس بمعنى ما حركة وجب بالتالي ان لا يكون الواحد الحق نفسا(٤٥)

وصرح الكندي بان الواحد الحق ليس الا عقلا البته ويحرص الكندي على تصفية معنى الواحد من كل الشوائب والمفهومات البشرية المتباينة والمتعددة وان تحليل الكندي لمفهوم الواحد انما يدل على امرين:

١. علو كعبه في اللغة العربية وتمكنه منها
٢. سعة افقه وتنوع الثقافة التي نهل منها

ان مفهوم الوحدانية عند فيلسوفنا الكندي انه سبحانه وتعالى فريد في وجوده ليس كمثله شيء لا تدركه الابصار وان الوحدانية تعني الوجود الاصيل القائم بذاته والمقوم لكل الموجودات الاخرى والوحدانية تعني نفي ان يكون الله شبيه او ندا وضد او جنس(٤٦)

ان الواحد الحق جل شانه عند الكندي ليس نفسا وليس عقلا لان النفس محدودة اولا بحدود الجسم هي والعقل ثم ان النفس بها جزء بالقوة واخر بالفعل ومن ثم فأنها قابلة للانفعال والتغيير ولا ينبغي ان يكون الله كذلك اضف الى هذا ان ثمة خصائص تعتري كلا من النفس والعقل كالعلم والجهل والتذكر والنسيان والذكاء والاخلاق الحميدة والذميمة..الخ كل هذه صفات لا ينبغي لها ان تلحق الكائن الحق [٤٧] .

١. الازلي

يقول الكندي في رسالة "حدود الاشياء ورسومها " الازلي الذي لم يكن ليس ، وليس بمحتاج في قوامه الى غيره والذي لا يحتاج في قوامه الى غيره فلا علة له ، وما لا عله له فدائم ابدا"[٤٨]، من صفات الله جل شانه ازلي والازلي لا يفسد لان الفساد هو تبدل المحمول لا الحامل ، الاول ، والازلي لا يتحرك لان في الحركة تبدل ايضا وهذا مناف للوجود التم في الله تعالى وبما ان الازلي لا يتحرك فليس له زمان لان الزمان عدد الحركة ولكن لهذا الازلي فعلا خاصا هو الابداع اي تأييس الايسات عن ليس[٤٩]

نص اخر للكندي في رسالة الفلسفة الأولى يقول فيه " ان الازلي هو الذي لم يجب ، ليس هو مطلقا فالأزلي لا موضوع له ولا محمول ، ولا فاعل ولا سبب ، اعني ما من اجله كان لان العلل المقدمة ليست غير هذه[٥٠]

ويذكر ايضا الكندي في نص له " فاذا قد تبين ما قدمنا فليس اذن الواحد بالحقيقة قابلا للإضافة الى مجانسة وان كان له جنس قبل ان يضاف الى ما جنسه فإذن لا جنس للواحد الحق بته وقد قدمنا ان ماله جنس فليس بازلي وان الازلي لا جنس له ، فإذن الواحد الحق ازلي ولا يتكثر بته بنوع من الانواع ابدا ولا يقال واحد بالإضافة الى غيره فإذن هو الذي لا هيولي له ينقسم بها ولا صورة مؤلفة من جنس وانواع وليس الواحد الحق واحدا بنوع اشتباه الاسم ولا يقال بنوع العنصر بته[٥١]

لا يكتفي الكندي بوصف الله بهذه الصفات كما يقول عبد الرحمن مرحبا بل يذكر صفات اخرى هي صفات الفعل والتدبير والخلق والابداع والارادة والحكمة والاتقان فهو ولي الخيرات وقابل الحسنات مبدع الرحمة ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض الممسك كل ما ابدع فلا يخلو شيء من مساكه وقوته وهو المخصوص باسم الابداع(٥٢)

ثانيا :- ادلة وجود الله

١. دليل التضايف "الحدوث"

يربط الكندي وجود الله بحدوث العالم اي ان العالم عند الكندي حادث ولابد لهذا الحادث من عله اولى احدثته واظهرته الى الوجود وهو الله فيقول الكندي في ذلك " ان العلة الاولى مبدعة فاعلة متممة الكل غير متحركة "(٥٣) ويؤكد على حدوث العالم ووجود الله من محدودية جسم العالم حيث يقول الكندي " وليَس مُمكناً أن يكون جُرم بِلا مُدة، فإنية الجُرم ليست لا نهاية لها، وانية الجرم متناهية فيمتنع، أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذن مُحَدث اضطراراً، والمحُدَث مَحِدث المحدث، إذا المحِدث من المضاف فلكل محدِث اضطراراً عن ليس"(٥٤)

لا يمكن ان يخرج العالم الى الوجود بنفسه اذ لابد له من فاعل لكي يخرجه الى الوجود لذلك لا يمكن ان يدرك هذا الفاعل بشي من الحواس لأنه لو ادرك بشي من الحواس لكان جسما من الاجسام ولو كان جسما من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثا واحتاج الى محدث ولو كان ذلك المحدث الثاني ايضا جسما لاحتاج الى محدث ثالث ورابع الى ما لانهاية (٥٥)

وهذا باطل اذن لابد للموجودات من موجد ليس بجسم لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ونرى غيره يتوقف على موجود اخر دون ان نعرف ضرورة وجود لذاته ومعنى هذا ان الشي في نظر الكندي لا يمكن ان يكون عله لذاته اي لا يمكن ان يكون موجدا لذاته اذ ان العالم كله حادث له اول وبداية في الزمان لأنه متناه في كل وجه ومن ثم لابد

له من محدث طبقا لمبدا العلية العام ومحدثه هو الله فاليه ترجع الموجودات كلها من هو علتها الأولى[٥٦]

٢- دليل الوحدة والكثرة

هذا الدليل ينفرد به الكندي وهو دليل مبتكر لا نرى له جذرا بارزا في اليونان ولا في الديانات الاخرى لا حظ الكندي ان العالم بجميع اجرامه السماوية والارضية انها مركبة لا بسيطة ووجدانها متكثرة متغيرة ثم وجد ان الوحدة تساوق الكثرة، يقول لكندي " ان لم تكن وحده لم تكن كثرة بته ، فان تهوى وجود كل كثير هو بالوحدة ، فان لم يكن وحده فلا هوية " وجود "للكثير بته [٥٧]

يحاول الكندي في هذا الدليل القائم على كثرة الموجودات التوصل الى وجود الله تعالى وان العالم تعتريه الكثرة والتركيب وتكون الاشياء في العالم عارضه له اي ليست جوهريه وذاتيه له فأننا لا بد ان نرجعها الى عله واحده ليست داخل هذا العالم بل خارجه عن العالم وان هذه العله هي الذات الالهية الواحدة غير متكثره [٥٨]

يقول الكندي " فإذن اليس ليس كثيرا بل واحدا غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا لا يشبه خلقه لان الكثرة في كل الخلق موجوده وليست اليس ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين لان ما تبدلت احواله وما تبدلت فهو غير دائم[٥٩]

١. النظام والتدبير

دليل المقارنة بين عمل النفس في الجسم وعمل الله في الكون يستند الكندي في هذا الدليل الى فكرة المشابه او التمثيل بين النفس في البدن وبين الله يدل وجوده قوه خفية غير مرئية وهي النفس التي تسير الجسم فان التدبير في الكون يدل على وجود مدبر له لا يرى، يقول الكندي في رسالته حدود الاشياء ورسومها " السؤال عن الباري عز وجل في هذا العالم وعن العالم العقلي وان كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب بالنسبة

للكون او العالم بمعنى ان النظام في الجسم الانساني اذا كان عنه ؟ هو كالنفس في البدن لا يقوم شيء من تدبيره الا بتدبير النفس ولا يمكن ان يعلم الا بالبدن بما يرى من اثار تدبيرها فيه فهكذا العالم المرئي لا يمكن ان يكون تدبيره الا بعالم لا يرى والعالم الذي لا يرى لا يمكن ان يكون معلوما الا بما يوجد في العالم من التدبير والاثار الدالة عليه(٦٠)

بمعنى اذا كنا نستدل على وجود النفس التي لا ترى بوجود تنظم في شيء محسوس ملموس مرئي وهو الجسم الانساني فأننا نستدل ايضا على وجود خالق للكون لا يرى من وجود التدبير في هذا العالم المرئي(٦١)

يقول الكندي " الباري عز وجل قد صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض وبعضها مستخرجه لبعض وبعضها متحركة ببعض فما اتقن ما هيا جل ثناؤه من كون الشمس تقترب من سمت رؤوسنا بمقدار وتبتعد بمقدار لتكون الأزمنة الرابعة فقوام الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد يستحق من التمجيد الاعلى فتبارك الله احسن الخالقين (٦٢)

الدليل الرابع دليل الغائية او العناية الإلهية

يستدل الكندي على وجود الله تعالى بالاستناد لفكرة الغائية والعناية مستبعدا فكرة المصادقة والعبث فالعالم لم يوجد مصادفة بل ان هذا العالم بموجوداته يدلنا على الغائية والعناية واذا قلنا بالغائية والعناية فقد وصلنا ضرورة الى التسليم بوجود الله تعالى

يرد الكندي في كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الالهية وسعه الحكمة وفيض الجود وكمال الجود بكل شيء وجعل بعض الاشياء وعللا للبعض الاخر يقول الكندي " فان في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعض لبعض وتسخير بعضه لبعض واتقان هيئته على الامر الاصلح في كون كل كائن وفساد كل ما فسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل الاعظم دلاله على اتقن تدبير مع كل تدبير مدبر (٦٣)

ويقول الكندي فلو لم يكن بعد الشمس من الارض بهذا التعديل فكانت اعلى لقل انسحابها لهذا الجو حتى تكون في موضع لو كانت فيه لم يؤثر فينا اثرا يظهر فنجد ما على الارض كما يكون ذلك في المواضع التي قربت من الاقطاب فلم يكن حرث ولا نسل كما يوجد ذلك في المواضع التي تقرب منها الشمس اكثر(٦٤) ، وكذلك نص اخر للكندي " فقد تبين ان كون جميع الاشخاص السماوية على ماهية عليه من المكان الذي هو الارض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيطه هو عله الكون والفساد في الكائنات الفاسدات الفاعلة القريبة اعني بالمرتبة بأراده باريها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد وان هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالم متقن لما صنع وان هذا التدبير غاية الاتقان (٦٥)

ان هذا العالم كله كائن واحد توجهه قدره واحد وتخلله اراده واحده تحيط بكل شيء علما ان هذا الدليل اكبر دليل على وجود الله وقدرته وحكمته وتدبيره اذا كان المتأمل سليم الفطرة ، سليم القصد، سليم العقل ، سليم القلب والحس والوجدان(٦٦)

ان فكرة الغائية والعناية بعيده عن فكره المصادفة والعبث فالعالم لم يوجد مصادفة بل ان هذا العالم بموجوداته يدلنا على الغائية والعناية واذا قلنا بها وصلنا ضرورة الى التسليم بوجود الله (٦٧).

الخاتمة

لاشك ان الالوهية في الفلسفة خاصة لها جذور عميقة في الفكر الانساني سواء في مستواه الاسطوري ام العقلي بالرغم من الموروث الاسطوري الذي شكل الثقافة والفكر عند اليونان الا ان التوجه الفلسفي استطاع ان ينعكس على تصورات الفلاسفة حول الالوهية وحول صفات الاله تحديدا، فنجد ان التفكير العقلي بدا مع طاليس وكان من الطبيعي ان يتوجه التفكير نحو الطبيعة وذلك هو ديدن العقل والبحث في المبدأ الاول الذي نشأت منه الاشياء والاله عند ارسطو نجده نقي في مهمته لا يتأثر بشي وانه يحرك العالم عن طريق العشق، ونرى العديد من المدارس التي مرت بتاريخ الحضارة اليونانية نظرت حول فكرة الالوهية باعتقادات عديده منها ما اعتقد الإلهة موجوده في الماء والهواء ومنها ما اعطى العدد تصور الهيا مثل الفيثاغورية نتيجة وجود الفعالية والحركة والنشاط لدى تلك العناصر نزه الكندي الذات الالهية عن كل شبه المحدثات ورفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة ويؤكد على الصفات الايجابية فالله الواحد الحق الاول هو الاول والخالق الجديد يوصف الواحد فالله يؤثر في العالم اي المعلول بينما العالم لا يستطيع ان يؤثر في العلة اي الله تعالى لأنه ارقى في مرتبه الوجود ووجدنا ان ادله وجود الله منها ما يستند الى فكرة حدوث العالم بان كل ما هو حادث لابد له من محدث ومنها يستند الى الصعود من التركيب والكثرة التي نراها في العالم الى ذات الالهية واحدة تعد خارج هذا العالم ومنها ما يستند الى التمثيل بفكرة النفس في البدن واخيرا الدليل الذي يستند الى اقرار العناية او الغائية

هوامش البحث

[١] . ولتر ستتيس , تاريخ الفلسفة اليونانية , ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ,در الثقافة والنشر والتوزيع , القاهرة , ١٩٤٨ ص٣٠.

[٢] . كريم متي, الفلسفة في عصورها الاولى , بلا طبعة , بلا تاريخ ص ٢٨

[٣] . بتراندرسل ،تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة ، فؤاد زكريا ، الجزء الاول ، ١٩٨٣ ص ٣٢

[٤] . عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الاسلامية ، بيروت .ط ١ ، ١٩٧٠ ص ٨٦

[٥] . محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الثاني ، ارسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٩ ص

[٦] . يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ،ط٣ ،١٩٥٣، ص١٥

[٧] . حسام الالوسي ، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو ، بدون طبعة بدون تاريخ ، بيروت ، ص٣٥

[٨] . مصطفى حسن النشار ، فكرة الالوهية عند افلاطون ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع . ٢٠٠٨ ص ٣٨

[٩] . يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص٢٠

[١٠] . احمد فؤاد الاهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية ،ط١، ١٩٥٤،ص

[١١] . . المصدر نفسه ، ص ١٠٦.

[١٢] . محمد علي ابو ريان ، الفلسفة اليونانية ،ط١ ،ص ٦٦

[١٣] . يودين روزنتال ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كريم ، مراجعة صادق هلال ، جورج طرابيشي ، ط٥،بيروت ، لبنان ١٩٧٤،ص ٥٥٨

[١٤] . حسن مصطفى النشار ، فكرة الالوهية عند افلاطون ،ص ٥٤

[١٥] . محمد علي ابو ريان ، الفلسفة اليونانية ، ص ٦٦

[١٦] . جعفر ال ياسين ، فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط ،ص ٦٣

[١٧] . حسن مصطفى النشار ، فكرة الالوهية عند افلاطون ، ص ٦٣

[١٨] . يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية . ط٣ ، ص ٣١

[١٩] . احمد قؤاد الاهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ط ٩٥

[٢٠] . احمد امين و قصة الفلسفة اليونانية ، ط٢ ، ١٩٣٥ ،ص ٢٧

[٢١] . صابر طعيمه ، التصوف والتفلسف والوسائل والغايات ،ط١ ، مكتبة مدبولي ، ٢٠٠٥، ص ، ٤٩٠

[٢٢] . افلاطون ، طيماوس ، ترجمة فؤاد جرجي بربارة ، تحقيق البير ريفو ، دمشق ، ١٩٦٨، ص ١١٤

[٢٣] . كارل ياسبرس ، فلاسفة انسانيون ، سقراط ، بوذا ، يسوع ، ترجمة عادل العوا . الطبعة الثالثة ، منشورات عويدات ، لبنان ، ١٩٨٨ . ص ١٩

[٢٤] . فيدون، كتاب التفاحة المنسوب لسقراط ، ترجمة علي سامي النشار ، عباس الشربيني ، دار المعارف ، مصر ، ط٣، ١٩٧٤ ، ص ١٣

[٢٥] . افلاطون ، طيماوس ، ص ١١١

[٢٦] . محاورات أفلاطون اوطيفرون، الدفاع، اقريطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة ،ط٢، ١٩٤٥ مقدمة فيدون ص،١٤٩

[٢٧] . افلاطون ، بروتاجوراس ، ترجمة جوليت ، نقلها الى لعربية محمد كمال الدين راجعها محمد صقر خفاجه، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٧٦،ص٥٥

[٢٨] . افلاطون ، محاورة طيماوس، ص ١٢٦ ،ص ١٢٧

[٢٩] . مصطفى حسن النشار ، فكرة الالوهية عند افلاطون ، ص ٢٣٧-٢٣٨

[٣٠] . المصدر نفسه ، ص ٢٤٢

[٣١] . افلاطون ، طيماوس ،ص، ٣٢١

[٣٢] . مصطفى حسن النشار , فكرة الالوهية عند افلاطون ,ص ٢٢٥ .

[٣٣] . المصدر نفسه ، ص ٢٣١

[٣٤] . المصدر نفسه، ص ٢٣١-٢٣٢

[٣٥] . مصطفى حسن النشار ، فكرة الالوهية عند افلاطون ،ص ٢٢٥

[٣٦] . عماد علي لرفاعي ، الجذور الفلسفية للفكر التربوي عند الكندي والقابسي وروسو ، جامعة عمان العربية للدراسات العليا ، ٢٠٠٧، ص ٥٨

[٣٧] . كريم متي ، الفلسفة اليونانية ، مطبعة الارشاد. بغداد ، ١٩٧١ ،ص ٥٨

[٣٨] . حسام الالوسي ، فلسفة الكندي واراء القدامى والمحدثين فيه ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٥، ص ٦٨

[٣٩] محمد عبد الرحمن مرحبا ، الكندي فلسفته ، منتخبات ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط١، ١٩٨٥،ص ١٠٠

[٤٠] . يعقوب بن اسحق الكندي ، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، ج١، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريده ، ط٢ ، مطبعة حسان ، ص ١٦٤

[٤١] . يعقوب بن اسحق الكندي ، رسالة في وحدانية الله ،ص ١٦٤

[٤٢] . محمد عبد الهادي ابو ريده، الكندي وفلسفته ، دار الفكر العربي ،مطبعة الاعتماد ، مصر ، ١٩٥٠ ، ص ٨٦

[٤٣] . القران الكريم ، سورة الانبياء ، ايه ٢٢

[٤٤] . احمد فؤاد الأهواني ، الكندي فيلسوف العرب ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، القاهرة ، بلا تاريخ، ص ٢٩

[٤٥] . فيصل بدير عون ، الفلسفة الاسلامية في المشرق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٠،ص ١٢٧

[٤٦] . المصدر نفسه و ص ١٢٨

[٤٧] . المصدر نفسه ، ص ١٢٩

[٤٨] . الكندي، رسالة حدود الاشياء ورسومها ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، ج١، ص ١٦٩

[٤٩] . محمد كاظم الطريحي ، الكندي فيلسوف العرب الاول ، مكتبة المعارف ، مطبعة اسعد ١٩٦٢ ، ص ٩٤

[٥٠] . الكندي كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، تحقيق احمد فؤاد الاهواني ، دار الكتاب الحديث ، بيروت ،ط ٢، ١٩٨٦، ص ٩٩

[٥١] . الكندي ، الفلسفة الاولى ، ضمن رسائل الكندي الفلسفة ، ج١ ، ص ١٥٣-١٥٤

[٥٢] . محمد عبد الرحمن مرحبا ، الكندي ، فلسفته منتخبات ، ص ١٠٢

[٥٣] . الكندي ، رسالة في حدود الاشياء ورسومها ، ص ١٦٩

[٥٤] . الكندي ، رسالة في وحدانية العالم وتناهي جرم العالم ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ج١، ص ٧٢

[٥٥] . هناء عبده سليمان ، اثر المعتزلة في الفلسفة الالهية عند الكندي ، مكتبة الثقافة ،ط٢ ، القاهرة ، ٢٠٠٨ ، ص ٧٨

[٥٦] . هناء عبد سليمان ، اثر المعتزله في الفلسفة الالهية ،ص٧٨

[٥٧] . مدني صالح، الوجود ، بحث في الفلسفة الاسلامية ، مطبعة المعارف ، بغداد ، ص ٤٠

[٥٨] . الكندي ، رسالة في الفلسفة الاولى ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٦٢

[٥٩] . مدني صالح ، الوجود بحث في فلسفته الاسلامية ، ص ١٠.

[٦٠] . الكندي ، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٧

[٦١] . هناء عبده سليمان , اثر المعتزله في الفلسفة الإلهية ,ص ٨١

[٦٢] . الكندي رسالة في حدود الا شياء ورسومها ، ص ١٧٥

[٦٣] . الكندي ، رساله في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ضمن رسائل الكندي الفلسفية ص ٢١٥

[٦٤] . الكندي , رساله في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ضمن رسائل الكندي الفلسفية ص ٢١٥

[٦٥] . المصدر نفسه ، ص ٢٣٦

[٦٦] . محمد عبد الرحمن مرحبا , الكندي , ص ٩٨

[٦٧] . هناء عبده ، اثر المعتزله في الفلسفة الإلهية عند الكندي ، ص ٨٢٠

قائمة المصادر

١. الابانه عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ضمن رسائل الكندي الفلسفية .
٢. احمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية ،ط٢ ، ١٩٣٥
٣. احمد فؤاد الاهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية ، ط١ ، ١٩٥٤
٤. ارسطو طاليس الكون والفساد ، ترجمة سانتهلير نقلها الى العربية احمد لطفي السيد ، مطبعة الكتب المصرية القاهرة ١٩٣٢
٥. افلاطون ، طيماوس ، ترجمة فؤاد جرجي بربارة ، تحقيق البير بغور ، دمشق ، ١٩٦٨
٦. افلاطون ، بروتاجوراس ، ترجمة جوليت ، نقلها الى العربية محمد كمال الدين راجعها محمد صقر خفاجه ، دار الكاتب العربي القاهرة ، ١٩٦٧
٧. اميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ج١ ، القاهرة ١٩٨٥
٨. برتدراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة فؤاد زكريا ، ج١ ، ١٩٨٣
٩. جعفر ال ياسين ، فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط
١٠.حسام الالوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو ، بدون طبعه ، بدون تاريخ ، بيروت
١١. حسم الالوسي ، فلسفة الكندي واراء القدامى والمحدثين فيه ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١، ١٩٨٥
١٢. رسالة في حدود الاشياء ورسومها ضمن رسائل الكندي الفلسفية
١٣. صابر طعيمه ، التصوف والتفلسف والوسائل والغايات ، ط١ ، مكتبه مدبولي و ٢٠٠٥
١٤.عبد الرحمن مرحبا ، الكندي فلسفته منتخبات ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط١، ١٩٨٥
١٥.عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، بيروت . ط١ . ١٩٧٠
١٦.عماد علي الرفاعي ، الجذور الفلسفية للفكر التربوي عند الكندي والقابسي وروسو ، جامعة عمان العربية للدراسات العليا ٢٠٠٧
١٧.فاروق عبد بالمعطي ، ارسطو ، استاذ فلاسفة اليونان ، ط١، دار الكتب العالية ، لبنان ، ١٩٢٠

١٨.فيدون ، كتاب التفاحة المنسوب لسقراط ، ترجمة علي سامي النشار عباس الشربيني ، دار المعارف ، مصر ط٣ ، ١٩٧٤

١٩. فيصل بدير عون ، الفلسفة الاسلامية في الشرق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٠

٢٠.كارل ياسبرس ، فلاسفة انسانيون سقراط ، بوذا ، يسوع ترجمة عادل العوا ،ط٣ منشورات عويدات ، لبنان ، ١٩٨٨

٢١.كريم متي ، الفلسفة في عصورها الاولى ، بلا طبعة ، بلا تاريخ ،

٢٢. الكندي ، كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، تحقيق احمد فؤاد الاهواني ، دار الكتاب الحديث ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٦٨.

٢٣.محاورات افلاطون ، اوطيفرون ، الدفاع ، اقريطون ، فيدون ، ترجمة زكي نجيب محمود ، اللجنة والتأليف والترجمة ط٢ ، ١٩٤٥

٢٤. محمد كاظم الطريحي ، الكندي فيلسوف العرب الاول ، مكتبة المعارف ، ومطبعة اسعد ١٩٦٢

٢٥. مصطفى حسن النشار ، فكرة الالوهية عند افلاطون دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٨

٢٦. هناء عبده سليمان ، اثر المعتزلة في الفلسفة الالهية عند الكندي ، مكتبة الثقافة ، ط٢، القاهرة ، ٢٠٠٨

٢٧.ولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٤

٢٨.يعقوب بن اسحق الكندي ، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، ج١. تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريده ، ط٢ مطبعه حسان .

٢٩. يودين روزنتال ، الموسوعه الفلسفية ، ترجمه سمير كرم ، مراجعة صادق العظم ، جلال جورج طرابيشي . ط٥ ، بيروت ، لبنان ١٩٧٤

٣٠.يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط٣ ، ١٩٥٣ .

list of sources

1. Demonstration of the proximate efficient cause of the universe and corruption within Al Kindi's philosophical messages.
2. Ahmed Amin, The Story of Greek Philosophy, 2nd Edition, 1935.
3. Ahmed Fouad Al-Ahwany, The Dawn of Greek Philosophy before Socrates, House of Revival of Arabic Books, 1st Edition, 1954.
4. Aristotle Thales, Universe and Corruption, Santhiller's translation, translated into Arabic by Ahmed Lotfi El-Sayed, Egyptian Books Press, Cairo 1932.
5. Plato, Timaeus, translated by Fouad Jarji Barbara, investigated by Albert Baghour, Damascus, 1968.
6. Plato, Protagoras, translated by Juliet, translated into Arabic by Muhammad Kamal al-Din, revised by Muhammad Saqr Khafaga, Dar al-Kitab al-Arabi, Cairo, 1967.
7. Amira Helmy Matar, Philosophy in Greece, Part 1, Cairo 1985.
8. Bertinder Russell, History of Western Philosophy, translated by Fouad Zakaria, vol. 1, 1983.
9. Jafar Al Yasin, Greek philosophers from Thales to Socrates.
10. Husam Al-Alusi, Greek Philosophy before Aristotle, without edition, without date, Beirut.
11. Hassem Al-Alusi, The Philosophy of Al-Kindi and the Opinions of the Ancients and Modernists in it, Dar Al-Tali'a, Beirut, 1st Edition, 1985.
12. A treatise on the limits of things and their drawings within Al-Kindi's Philosophical Letters.

13. Saber Tuaimeh, Sufism, Philosophy, Means and Ends, 1st Edition, Madbouly Library, 2005.
14. Abdul Rahman Marhaba, Al-Kindi Philosophy Teams, Oweidat Publications, Beirut, 1st Edition, 1985.
15. Abdul Rahman Marhaba, From Greek Philosophy to Islamic Philosophy, Beirut. i 1 . 1970.
16. Imad Ali Al-Rifai, The Philosophical Roots of Educational Thought for Al-Kindi, Al-Qabesi and Rousseau, Amman Arab University for Graduate Studies, 2007.
17. Farouk Abd El-Moati, Aristotle, Professor of Greek Philosophers, 1st Edition, Dar Al-Kutub Al-Alia, Lebanon, 1920.
18. Fedun, The Apple Book Attributed to Socrates, translated by Ali Sami Al-Nashar Abbas El-Sherbiny, Dar Al-Maaref, Egypt, 3rd edition, 1974.
19. .Faisal Badir Aoun, Islamic Philosophy in the East, House of Culture for Publishing and Distribution, Cairo, 1980.
20. .Karl Jaspers, Socrates Humanist Philosophers, Buddha, Jesus, translated by Adel Al-Awa, 3rd edition, Oweidat Publications, Lebanon, 1988.
21. Karim Matti, Philosophy in its Early Ages, No Edition, No History.
22. Al-Kindi, Al-Kindi's Book to Al-Mu'tasim Billah on First Philosophy, verified by Ahmed Fouad Al-Ahwany, Dar Al-Kitab Al-Hadith, Beirut, 2nd Edition, 1968.

23. Plato's Dialogues, Euthyphron, Defense, Acriton, Phaedon, translated by Zaki Naguib Mahmoud, Committee, Authorship and Translation, 2nd Edition, 1945.
24. Muhammad Kazem Al-Tarihi, the Canadian first Arab philosopher, the Knowledge Library, and Asaad Press 1962.
25. Mustafa Hassan Al-Nashar, The Idea of Divinity according to Plato, Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing and Distribution, 2008.
26. Hana Abdo Suleiman, The Impact of the Mu'tazila on the Divine Philosophy of Al-Kindi, Al-Thaqafa Library, 2nd Edition, Cairo, 2008.
27. Walter Stess, History of Greek Philosophy, translated by Mujahid Abdel Moneim Mujahid, House of Culture, Publishing and Distribution, Cairo, 1984.
28. Ya`qub bin Ishaq Al-Kindi, A Treatise on the Oneness of God and the Limitation of the World's Crimes within Al-Kindi's Philosophical Letters, Part 1. Investigated by Muhammad Abd al-Hadi Abu Rida, 2nd Edition, Hassan Press.
29. Yudin Rosenthal, The Philosophical Encyclopedia, translated by Samir Karam, revised by Sadiq Al-Azm, Jalal George Tarabishi. 5th floor, Beirut, Lebanon 1974.
30. Youssef Karam, History of Greek Philosophy, 3rd Edition,

Abstract

The idea of divinity for al-Kindi and its roots in Greece

Perceptions of deity have practical effects in a person's life، especially in his attitudes toward natural things since nature was created، in which man has treated it as something sacred. The Greek philosophers before Plato and Aristotle did not find in them the idea of divinity clear. Rather، they all searched for the first substance or the first cause of existence، and then gave it all the attributes of God from eternity and eternity، and considered it a first reason without which the universe would not have existed. knowledge.

Key words (divinity; matter; nature; becoming; infinite)

Number 70

1 Dhul Hijjah 1443 AH

30th June2022 AD